میر صدر علی حاشیة التجرید

میر صدر [illegible]

T. C.
MİLLİ E[illegible] [illegible]
RAGIP P[illegible] K[illegible]
MÜ[illegible] [illegible]
Sayı: 590

٧٤١

RAĞIP P.
Ka. N.
724

عدد ٧٢٦

بدأت المقابلة في اليوم الثامن من شهر شعبان المبارك
يوم السبت من شهور سنة سبع وخمسين وثمانمائة
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

صدر كلام ارباب التجريد • وختم مقال اصحاب التوحيد • حمد
احد منه الابتداء واليه الانتهاء • وتنزه عن مشاركة الامثال
والاكفاء • ثم الصلوة على نبي بدا الله منه النبوة • وختم به الانبيا
محمد صلى الله عليه ما مده ارجاء الارض واقطار السماء • وآله العرفاء
وصحبه النجباء • وبعد فيقول الفقير الحقير النهير بصدر الحسيني الشيرازي
شرح الله صدره ورفع قدره قد كنت كتبت اولا على الشرح الجديد
ما سنح لي في اثناء المطالعة فاوان المباحثة والمناظرة ثم لاح
لي انه قد يقع لبعض اجلة الناس فيه اشتباه والتباس
يحرف الكلم عن مواضعها لمقاصدها عنه تفوت ويتسع
عليها امور واهية كبيوت العنكبوت وان بعضا من ضعفاء
الطلبة عن صوب الاستقامة نحو لخبط الى من يقول لجاهله
شانه وله ينظر الا ما يقول مما لا يصلح للتعويل بعهد عليه وما
ينبغي ان يرغب عنه يرغب اليه ويكفي ما كتب بعض من عظماء
فضلاء الطلاب على هذا الكتاب ولم يميز فيه الغث عن اللباب
وله السراب عن الشراب فحداني ذلك الى ان اكتب ثانيا حاشية محيطة
لما في الشرح وحواشيه مما له مزيد دخل فيه منبهة على ما عليها بالاشارة
اليه كاشفة عن معضلات اعيت الفضلاء منه لعويصات
تحير فيه العلماء فمنها ما اخذته عن كتب القوم سيما كتاب الشفاء
ونسبت ذلك الى ماخذه الا قليلا ومنها ما الهمت به كلام عنري
اليه سبيله والتمس ممن قبل الناظر فيه ان سنكشف ثم عليكم الانكار

او الاعتراف فان العاقل لا يحيد عن الجمهور ما يجد عنه محيصا
وكان الانسان على انكارها بجد حريصا فاوردت فيها ابتدا
من تدقيقات الولد الاعز الازكى المسمى منصور اوجعل الله سعيه
مشكورا سيما في مقصد الجواهر فان لديها ما يجلو النواظر
ويزيد صفاء الخواطر فها انا اشرع في الكلام ومن الله توفيق الاتمام
قوله اي على آله واصحابه الذي ~~هم مسائل ما بينا ومستعد ا~~
~~اعني بل انصف من محبوبيه زيادة كرم في الجملة فضل نظام موصوف~~
زيادة الكرم على من عداهم قال الشارح فيما كتب على حاشيته قد له يكون
معسا بل ما نسناول مستعد ا اعني من اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم في
الجملة دفنه نظر لان افعل التفضيل اذا اضيف فله معنيان الاول
هو الشايع الكثير ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مما اضيف
اليه وصحبه والثاني ان يقصد به الزيادة مطلقا لا على جميع ما عداه مما اضيف
اليه فهو بالمعنى الاول لكونه ان يقصد بالموهم منه المستقر دون المعنى الثاني
والكا فعل التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يقع قط اجيب بان المراد الزيادة
في الجملة هو الزيادة بوجه ما فهو ليس معنى ثالثا كما ظنه فانه جار
في المعنيين اذ الزيادة بوجه اما على جميع من اضيف اليه او مطلقا
ويعوضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فيعني ان لا يتحقق
في احد ... فهو فيه كتب ان قوله فهو ليس معنى ثالثا غير مسلم
اذ في كلا المعنيين يعتبر الزيادة في مدلول اللفظ واذا اريد الزيادة
بوجه ما يدخل فيه من لا يكون زايدا في مدلوله اذا كان زايدا في غير
من مدلوله فيكون معنى ثالثا لا محالة وقوله فانه جار في كلا المعنيين له
بناء في كونه معنى ثالثا الجواز ان يكون المعنى الثالث اعم مما له يذهب
على من له ادنى مسكة ثم في قوله وعرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة

من جميع الوجوه انه اشعار بانه لو لم يعتبر الزيادة بعوله في محله لدل الكلام
على الزيادة من جميع الوجوه وليس كذلك اذ الاكرم يدل على زيادة الكرم واما
ان تكر الزيادة من جميع الوجوه فلا دلالة عليه اصلا ثم قال المحقق الثاني
التحقيق في الزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة والمستفاد انما ثبات
عن الاضافة باقيان كما انما فليس في ذكر اثبات معنى ثالث بل كخصوص
لمفهوم الصيغة مع قطع النظر عن الاضافة لا اثبات معنى آخر للصيغة
كما توهم بعض القاصرين اذ لا شك ان المعتبر في معنى الصيغة الزيادة باي وجه
كان فلذلك صح ان يقال زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه
في الفقه وبهذا يحث اذ لا يلزم ان ليس في ذكر اثبات معنى ثالث كيف وهو
وقد وصفت الصيغة الموصوف بالزيادة على غيره في معنى الفعل فكما ان
الضارب يدل على الموصوف بنفسه منه كذلك الاضرب يدل على الموصوف
بزيادة الضرب لا على الموصوف بزيادة قسم منه اذ العام لا يدل على الخاص
اصلا ومن البين ان اصل الشيء لا يعتبر في معنى الفعل زايدا على الاخر الا
اذا كان لذلك هذا المعنى مثلا بالآخر عينه وزيادة فلو ~~يريد~~ يكون زايدا
في معناه بمعنى فيه من يكون زايدا في قسم من معناه فاذا عمم في الزيادة
المعتبرة في مفهومها كيف يمكن فيه ذلك كان لا محالة معنى ثالثا ولا يلزم
ان يكون اختلاف المعنى ناشيا عن الاضافة كما لا يخفى هذا هو معنى
الصيغة على ما قررنا في موضعه وان سلم ان يكون معناها الزيادة في
قسم من معنى الفعل وان لم يعتبر كل واحد فانه يراد القسم مطلقا اي قسما
باي نفس كان فلا خفا في ان الزايد فيه لا بد ان يكون لذلك اقسام المعنى
مثلا ما يكون للناقص مع الزيادة فلا يتصور فيه من يكون زايدا في احد
اقسام المعنى بعينه دون اقسامه مطلقا وهكذا حكم ما ذكروا انه
اريد به الزيادة في قسم معين كالفقه كان الاعلم بمعنى الافقه وليس الكلام

ثم قيل ...

على الموصوف بالضرب لا على ... صح

لا يتصور ...

ولا يكون زايدا في معناه صح

فيلزم اذا كان معنى الفعل ما ذكره لزم من اطلاق اهل السنة على افضلية ابي بكر رضي الله عنه على علي رضي الله عنه ان لا يكون لعلي ... فضيلة ... ان يكون لكل فضيلة ... ورضوان من الله اكبر كما ذهب اليه اهل السنة صح

فيه ولا نم ان قولك زيد اعلم من عمرو في الطب يدل على ان الزيادة
في العلم مطلقا بل هو دال على ان الزيادة في العلم الخاص الذي هو الطب
فنقول لذلك قولك زيد اطب من عمرو فتفكر ظاهرا وقد وفقت بعض
فضلا العصر في جواب وقال اذا كان المفضل شخصا واحدا كان
يقال على الاكرم احبائه دل الكلام على زيادة كرمه على جميع من عداه من
محبوبيه واذا كان اشخاصا كان يقال الله الذي هو اكرم احبائه
دل الكلام على زيادة كرم كل واحد من افراده الا على جميع من عداه من
محبوبيه وتفسير الزيادة بفعله في محله الدلالة على ان التفضيل هاهنا
ليس منسوبا الى جميع من عدا المفضل مما اضيف اليه بل منسوبا الى بعضه
هذا حاصل ما ذكره وهو مبني على ان يكون المفضل في قوله الله
الذي هو اكرم احبائه هو كل واحد واحد من افراده الله وهو غير مسلم
اذ في هذا القسم شرط ان يكون المضاف من جملة ما اضيف فيلزم تفضيل
كل واحد من الال على من عداه من الاصحاب وهو في لاستلزام تفضيل
المفضول على الفاضل فالظاهر ان المفضل المذكور هو الال ~~...~~
~~التفضيل الى التفضيل الله على جميع من سوى الذين محبوبيه~~ مع قطع النظر
ان حال كل فرد من افراد الال ماذا كما يقال قريش افضل العرب ونظير
ذلك قوله صلعم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم
في الجاهلية خيارهم في الاسلام فيكون صنف الال مفضلا على جميع من سواهم
من محبوبيه فلا قصور ولا حاجة الى تفضيل كل واحد واحد من افراد الال
حتى يكون التفضيل على بعض من عدا المفضل مما اضيف اليه فان الحكم
بتفضيل جماعة على اخرى لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من افراد الاولى
على الثانية ومنشا الغلط في ما ذكره فان المتبادر من قولك قريش
افضل من العرب كل واحد منهم افضل من بعضهم من حيث انه قريشي

وقد وقفت ام

بل على جميع من عدا الآل من محبوبيه وهو بعض من عداه من محبوبيه صح

كلامه

فلا يشترط

صنف الآل صح

تفضيل ام

ولا خفاء في ان الحكم بتفضيل صنف على صنف لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من افراد الاول على الثاني ... قيل الظاهر

ولنذكر قوله ولما كان المطلب الاعلى التي كانت فلك لا اخفاء في ان جميع مسائل علم مقصوده في ذلك العلم فاوجه كون بعضه مقصودا اقصى منه فلذلك يتصور ذلك فان يكون لبعض مسائله مزيد اختصاص بالغاية المطلوبة من العلم كان ما يحصل الغاية المطلوبة من علم ترتب الثواب على اقتناص مسائله ويكون اقتناص بعض مسائله اكثر ثوابا من اقتناص بعض اخص منها قوله هو العلم باحوال المبدا والمعاد اي ما له بالمبدا مبدا كل ما يوجد وابدا يقابله منتهاه وآخره وكان حد الاول بهذا المعنى في البارئ تعالى من حيث انه منتهى كل موجود على ما هو مذهب المحققين من المتكلمين والحكماء كذلك الامر في المعنى المذكور منحصر فيه من حيث انه غاية لا يكون كل موجود له فهو مفعول لذاته لا لغرض كما يجيء في موضعه فهو الاول والآخر من حيث انه الفاعل والغاية جميعا واراد بالمعاد معاد الانسان وانتهاء امره اي كونه بعد هذه النشاة ويقابله مبدا الانسان وابتداء امره اي كونه قبل هذه النشاة فالمبدا والمعاد المذكوران لما بمعنى الى شيء واصل كما هو المتبادر من سوق كلامه وقيل لا لانهما لما بمعنى الى شيء واصل لا كونه وفيه بحث اذ مبدا الانسان شامل للتراب والنطفة والعلقة وغيرها واحوالها التي من المقصد الاول وهو ليس مبدا هاهنا انما يصح كما حسبه على ان المبدا هاهنا اشارة الى موضوع احد مقاصد الكتاب كما لا يذهب على ذي مسكة وهو مبدا جميع الممكنات لا مبدا الانسان قوله واحوال المعاد مما لا يستقل به العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد وان كان يستقل بعضها كتبدل اللذة والالم بعد خراب البدن ولذلك ذهب اليه بعض الحكماء واتم اوله لا يستقل باكثر ما علم من احوال المبدا وان كان لا يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يذهب اليه الحكماء فظهر انه لو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدا اجمالا لا يستقل

به العقل لكان اظهر قيد الظاهر ان المراد بالمعاد الجسماني فانه المقصود الخاص بعلم الكلام والثمرة الوثقى فيه وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاقه من اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل باحواله وفيه بحث اما اولا فلانه لعله يشتبه على اصل المراد بالمعاد هاهنا هو المعاد المبحوث عنه في الكتاب الذي يكون الكلام في ترتيب احوالها ثم هو اعم من المعاد الجسماني وغيره كما صرح به عبارة الشرح هناك وعبارة المتن بقوله والحكمة يقتضي البعث و — وجوب
الضرورة قاضية بثبوت المعاد الجسماني من دين محمد صلعم واما ثانيا فلان بعض المستفاد من قوله فانه المقصود الخاص بعلم الكلام ينبغي ان لا يكون غيره من مسائل الكلام من حيث هي مسئلة مقصودا خاصا به لانه يكون مسئلة لعلم اخر من هذه الحيثية — قيل اراد بالمعارف الالهية
قوله في المعارف الالهية ما له تعلق بتوقيف الشرع لعدم استقلال العقل فيه لا المعنى المشهور وفيه بحث لشمول هذا التعريف سائر العلوم نظريا كان او ضروريا لانه وقوف الا بتوقيف الشرع ولم يعهد باستقلال العقول في بعض المعارف فانه يحصل بدون توقيف الشرع بل المراد انه يحتاج الى تعليم الانبياء ومن يحذو حذوهم وهم ثم تنكر هذا التاويل يدل على عدم الوقوف على التوقيف في قوله وقد فهم ما له تو شيء اصلا وفيه بحث اذ لهم ان معنى قولهم اسماء الله توقيفية هو ما ذكره بل معناه ان اطلاق الاسم على الله تعالى موقوف على اذن الشارع فما اذن ان يطلق عليه كالرحمن يجوز ان يطلق عليه وما لم ياذن ان يطلق عليه كواجب الوجود له يجوز ان يطلق عليه قوله احتاج الى بيان خصوص الاحوال المشتركة ان ازاله الاجمال

المشترك بين كل واحد واحد من الثلثة او الاثنين كما هو الظاهر فانه لا يحد و نحن
اذا علمنا ان يصدق عليه انه الحيوة والعلم والقدرة وامثالها مشتركة
بين الواجب والجوهر مع انها ليست من الامور العامة له انها ليست
مشتركة بين واحد واحد من افراد الجوهر لكن كون العلة مشتركة
بهذا الوجه بين الثلثة يحتاج الى بيان وان اريد به الاحوال
المشتركة بين الثلثة او الاثنين يمكن ان يدفع الايراد المذكور بان الغرض
بيان حصر ما ذكر في الكتاب في المقاصد الستة اي الغرض ان يبين
المسائل التي ذكرها المص في الكتاب انحصرها في ستة له في عدد
الغرض بيان ذكرها ستة اقسام في نفس الغرض فيلزم ان يذكر في ستة
مقاصد ولم يجب ان يذكر العلم المشترك بين الواجب والجوهر مثله
بل بين علم الواجب في بابه وعلم الجوهر في بابه [illegible] فلذا ان اريد بالامر
العام المشترك بين واحد واحد من افراد الثلثة والاثنين يلزم خروج
الكثرة فانها لا توجد في الجوهر الواحد وخروج العلة المادية و
الصورية وغيرهما فكون الصورة والمادة مشتركة بهذا الوجه غير
بين مع انهم جعلوها من الامور العامة وان اريد المشتركة بين
افراد الثلثة والاثنين فقد ظهر فيه الكلام فانه يوجد في الجوهر والعرض
وكذا الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر فانها توجد في الواجب
والجوهر بل الكلام ايضا عند بعضهم واجيب [illegible] في الجواب ان كون
هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها في هذا
القسم اذ يمكن [illegible] يتعلق به غرض علمي متعلق به بالبحث عنها على
وجه العموم بل بالبحث عن انواعها فقط وقد يكتب ايضا في الايراد
فلانا لا نسلم ان الكثرة لا توجد في الجوهر الواحد فان الكثرة المبحوث
عنها في الامور العامة هي الكثرة المنتسبة الى الكثرة بالموضوع والكثرة بالمحمول

هله
قيل المتعارف في مثل هذا المقام بيان وجه الحصر بان يقال هذا
الكتاب في العلم الفلاني وكل كتاب في ذلك العلم يليق ان يترتب على كذا
بابا او فصلا اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان ما يجب ان يذكر
في كتب العلم من اجزائه وما يتعلق به كذا او كذا كما هو المشهور
وعلى ما وجهه به هذا القائل سوى تخصيص المباحث المذكورة في
الكتاب بالذكر من غير وجه مناسب حتى لو لم يذكر الا قسما واحدا
من الامور العامة لتاتى ما ذكر والحاصل ان الوظيفة هنا بيان
وجه تخصيص البحث والذكر بتلك المقاصد ولا يحصل ذلك بما وجهه
به اصلا اذ حاصله انه انما قسم الكتاب الى كذا فصلا او بابا لانه
لم يذكر الا ما في هذه الفصول والابواب ومتى كذا قسما ولا يخفى
ركاكته وخروجه عن وظيفة المقام وفيه بحث لان الغرض هنا بيان
وجه الحصر اي حصر الكتاب في الابواب مثلا وبيان ذلك لا يلزم ان
يكون بالوجه الذي ذكره شارح الرسالة الشمسية ونعم هذا القائل
بل كثيرا ما يبين بوجه آخر كان يقال المذكور فيه كذا قسما فينبغي
ان يذكر في كذا بابا كما وقع في شرح التذكرة وغيره ثم لما اعترف
بان الغرض بيان وجه الحصر فاي فائدة في ترك بيان تخصيص
المسائل بالذكر واين هذا من بيان وجه الحصر صح صح صح

والكثرة بالعدد وغيرهما وبعض تلك الاقسام كالكثرة بالمحمول نوع في
الجوهر المذكور فيكون المقسم موجودا فيه لا محالة ولا نم ان العلة الصو
رية والمادية من الامور العامة وان كان العلة مطلقا منها اذ من
البين انه لا يمتنع ان يكون انواع الامور العامة امورا عامة وله
يتبين كونهما موضوعين لبعض المسائل في مقصد الامور العامة لانه كما
يحمل يجوز ان يكون نوع موضوع العلم موضوعا لبعض مسائل هذا
العلم كذلك يجوز ان يجعل نوع موضوع قسم منه موضوعا لبعض
مسائل هذا القسم وكذلك بحث في مقصد الامور العامة عن انواعها
كالوجوب الذاتي والعلة المادية والصورية واما في الجواب فلانه
لا خفاء في ان الغرض من وضع المقصد الاول من الكتاب معرفة احوال
الامور العامة فانه من حيث العام باب يذكر في المقصد المذكور لذكره ولا يتوقف
ذكره فيه على غرض آخر يتعلق بذكره هناك كذلك الغرض من وضع المقصد
الثاني معرفة احوال الجوهر والعرض وهذا القدر كاف في ذكرها هنا
تكلف بيان كيف ولو لم يكن هذا القدر كافيا لاحتاج ذكر كل مسئلة في بابه الى ان
يتعلق بغرض سوى ان الغرض من وضع هذا الباب معرفة ماذا ذو
اثبات ذلك خرط القتاد وليت شعري بان اي غرض يتعلق بالوحدة و
الكثرة وغيرهما من الامور العامة حتى ذكرت في مقصد الامور العامة
احوال بيانه ولم يتعلق بالعلم واخواته حتى قال بعض الفضلاء لا يتوهم ورود النقض
بمثل العلم والقدرة والارادة وما يشتق منها على مذهب نفاة
الصفات عنه تعالى ومنهم الحكماء اذ شمول الامور العامة عندهم بحسب عروض حقايق
تلك الصفات فلا شمول لما يشتق منها بحسب المصدوق اذ مفهوم العالم مثلا من قام به
العلم ومآله يكون له علم زائد لا يكون عالما بهذا المعنى وهم يطلقونه
عليه تعالى مرادا به هذا المعنى بخصوصه نعم ربما يطلقون العالم عليه بمعنى من

غير بغيره وينكشف له الاشيا وكذا يطلقون العادر ولا يريدون معنى المتعلق
بالمقدور ولا المراد ولا يطلقون بتمام ادايها اللفظ بمعنى واما على مذهب
المثبتين فيندفع بان الملاد بترتيب الوصف العلمي على الامور الشاملة ترتبه
عليها باعتبار كونه بالبحث عن الامور الشاملة البحث عنها من حيث انها شاملة
بحيث لا يلاحظ فيها جهة الاختصاص ولم يرتب مثل هذا الوصف على نفس
الصفات وفيه بحث اذ لفظ العالم مثلا موضوع بازاء معنى مجرد يعني معلوم
للعوام والخواص يستحق في كل لغة باسم كان يسمى بالفارسية بدانا وكون
الشي عالما بهذا المعنى اعم من ان يكون عالما بمجرد ذاته كالنفس العالمة
بذاتها او بحصول صورة المعلوم فيه او باضافة بينهما الا يرى ان الوجود
بالمعنى البديهي مشترك بين الواجب والممكن مع انه في الممكن عارض للماهية غيرهم
دون الواجب واما تفسير العالم بما قام به العلم فيحتمل انه ماخوذ من كلامهم بلا ريبة صح
النحاة ولا معول عليه فاذا يكون للفظ العلم معنى واحد مشترك وعلى تقدير
ان يكون له معنيان فالمعنى الثاني الذي ذكره مشترك بلا ريبة فيلزم ان يكون
من الامور الشاملة واما ما حسب من ان الامور العامة مخصوصة من وجه
والعوض العلمي يستلزم البحث عنها من حيث العموم في باب الامور العامة
ومن حيث الخصوص في باب الامور الخاصة كما نص عليه قبيل المقاصد فغير ما نقلناه صح
سديد اما كونه فلان العلم ليس خاصا واما ثانيا فلان الامر العام
اذا صار موصوفا بالصفات فكل ما هو عرض ذاتي حقيقي بان يذكر فيه
عاما كان او خاصا هو له بالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود
ذكر ان المقصد الاول في الوجود والعدم الا احوال المشتركة اما بين الثلثة او بين الاثنين و
العدم المطلق وهو لا شي محض لا يعني له شي اصلا فلا يكون واجبا المذكور فيه اعني ما هو رفع الوجود المطلق ومقابله ليس حالا لشي منها اذ ما هو معروضه انما هو المعدوم المطلق صح صح
لا جوهرا ولا عرضا ما في الحاجة الى معذرة في ذكره هناك وكذا حكم الامتناع
فسقط ما قيل من انه ليس في تفسير الامور العامة ما يوجب كون البحث عن العدم

نظلقا وكذا الامتناع اذا اريد به المطلق ليس امرا لا بالجزم فان العدم والامتناع المذكور
لا يختصان بقسم من الاقسام الثلثة اذ لا يجال ليتوهم اختصاصهما بالواجب فلا يختصان
به ويشتركان بين الجوهر والعرض لا يختصان بواحد منهما وقد استدل
بان العدم المطلق من الاحوال الممكنة الموصوف المفهوم ما فان اتصاف المفهوم ما
بالوجود المطلق او الذهني ممكن كان واجب الذات لكن صح
بل ممكنا فيجب ذكر الوجود معها ممكن فالعدم المطلق من احوالها
الممكنة الثبوت لها وفيه بحث اذ لا يلزم كون الوجود المطلق بعد ممكن
وان المفهوم ما ان يكون عرض العدم المطلق لها بالجواز ان الوجود المطلق
من لوازمها فيكون رفعه منافيا لها فلم يكن من احوالها الممكنة لان كل
ممكن للشي يجب ان لا ينافيه وفي تقرير سابقا فيضعف ما اعترفه بقوله اتصاف
المفهوم بالوجود المطلق ممكن لان اتصافه بوجود ممكن فيلزم ان يكون
اتصافه بسبب ذكر الوجود ايضا ممكنا لا اتصافه بسبب جميع افراد الوجود
فيلزم ان يكون الاتصاف بالعدم المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق
من احواله الممكنة وان اريد ان اتصافه بجميع افراده ممكن فهو ممنوع والسند
ظ وان اريد ان اتصافه بطبيعة الوجود مع قطع النظر عن فرده ممكن
فيلزم ان يكون اتصافه بسبب ذكر الطبيعة مع قطع النظر عن فرده
ايضا ممكنا ويكفي في صدق هذا بسبب بخروج انتفاء الوجود عنه فلم يلزم
ان يكون بسبب جميع افراد الوجود معا من الاحوال الممكنة قيد لا نم ان العدم المذكور
فيه ما هو رفع الوجود المطلق ومقابله بل الذي يحصل في وقت دون وقت
وفيه بحث اذ الوجود المبحوث عنه في الكتاب هو الوجود المساوق للشي كما نص عليه
الشيخ وهو اعم من الوجود باي نحو كان في اي وقت كان والعدم المقابل
للمساوق للشي وهو ظ ومقابل هذا الشي العام هو ما لا يكون موجودا
بنحو من الانحاء في وقت من الاوقات لا ما هو عدم رفع بعض الانحاء اذ هذا

يعني ان لا يكون موجودا اصلا بنحو من الانحاء في وقت من الاوقات كما توهم بل اعم منه ومما هو رفع نحو من انحاء الوجود بخصوصه ورفعه في وقت دون اخر صح

الاعم قد يجتمع مع الشي فيجتمع مع مساويه فلم يكن مقابله لمساويه وقد يتجه ايضا
على العدم المقابل للوجود المبحوث عنه كما يدل عليه قول المحشي ويقابله
عدم مثله ثم قيل القدا على في اخر كلامه اذ انتفاء شي في الخارج لا يلزم
سلب جميع انحاء الوجود وفيه بحث اما اولا فهو خلاف قوله سلب الطبيعة
انما يصدق بسلب جميع الافراد ثم اذ الفرد متضمن للطبيعة فحصوله مستوجب
لحصولها وفقده لرفعها غاية الامر ان رفعها في ضمن فرد لا ينافي
ثبوتها في ضمن فرد اخر فقوله لو نفي فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية في ضمنه قلنا
مسلم لكن ليس هذا منافيا لذلك فانهما انما يقتضي صدق موجبة
مهملة قائلة بان الطبيعة ثابتة وسلبها يقتضي صدق سالبة مهملة
قائلة بانها ليست ثابتة ولا تنافي بينهما واما ثانيا فلانه ثم انه
جعل مقابله سلب الوجود في ضمن فرد بل حكم ههنا بان سلب الوجود
العام يتحقق في ضمن فرد منه وهو حق كما عرفت انفا لكن لا يلزم منه صدق
سلب فرد من افراد الطبيعة ولا يصدق سلبها كما حسبه لزم صدق الجزئية
بدون المهملة حيث يصدق قولنا بعض السواد مسلوب عن الزنجي فلا يصدق
ح فقولنا السواد مسلوب عنه وههنا مثله زيادة كما حقق في موضعه نعم
يرد عليه ان في المقصد المذكور بحث عن الوجوب العام الشامل للذاتي وغيره
ولذلك قسمه المصنف اليهما بقوله والوجوب اما بالذات او بالغير ولا شك انه
من الاحوال المشتركة بين شيئين كالوجود فذكره هناك لا يحتاج الى معذرة كما اعتذر
الامكان لا يحتاج اليها قلت كما كان الوجود المطلق موضوعا لمسائل هذا لبعض
المقصد كذلك الوجوب الذاتي موضوع لبعض مسائله وهو نعني ذكرنا فلا يكون
البحث عنه من مسائل هذا المقصد وعند الشارح لذكره هناك الا ذكر الو
جوب المطلق لكن كما كان الوجوب المطلق من موضوعات هذا المقصد يجوز
ان يجعل الوجوب الذاتي الذي هو نوع له نوعه موضوعا لبعض مسائله كما يجوز

حيث قال يكفي في صدق هذا السلب
نحو من انحاء الوجود عنه فلا يلزم
ان يكون سلب جميع انحاء الوجود
من احواله وانت خبير بان سلب
الطبيعة انما يصدق بسلب جميع
الافراد اذ لو نفي فرد من الطبيعة
كانت الطبيعة باقية في ضمنه وكانه
نسي ان تحقق العام يكفيه تحقق بعض
افراده واما انتفاؤه فيستلزم
انتفاء جميع افراده والحق انه صرح
في العنوان بان العدم المطلق المقابل
للوجود المذكور هو سلب الوجود
المطلق بحيث يكون معروضه
لا شيئا محضا ولا يكون له تميز بوجه
من الوجوه ثم جعل (ههنا صح)
ههنا مقابله سلب الوجود في ضمن
فرد بحيث لا يلزم سلب جميع افراد
الوجود صح صح صح

ان يجعل ما هو نوع له نوع موضوع العلم موضوعا لبعض مسائل ذلك العلم وتحقيق ذكر
ان العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم هو ما يعرض للموضوع لذاته اي بلا واسطة
في العروض او يعرض بواسطة ما يساويه وقد يكون اخص منه كما حقق في موضعه
ولما راموا ان يكون مسائل علومهم البرهانية قوانين كلية ولا يصدق
حمل الخاص على العام كليا حملوا تلك العوارض الاخص من الموضوع على نوعه
او على ما هو نوع له نوعه حملا كليا ومن ههنا تسمعهم يقولون موضوع
مسئلة العلم قد يكون نوعا من موضوع العلم وقد يكون نوعا من عرضه الذاتي وقد يكون عرضا ذاتيا له صح
فلم يلزم من كون الوجوب الذاتي موضوعا لبعض مسائل هذا المقصد ان
يكون من موضوعات هذا المقصد ويبحث عنه فيه بخصوصه حتى يحتاج
الى الاعتذار قال بعض الفضلاء لا يبعد ان يقال البحث عن احوال العدم في المقصد
العامة بحث عن الوجود من حيث ان مقابله الذي هو العدم حاله كذا وكذا حال
الامتناع بالنسبة الى الامكان وقد يرجع الاحوال المذكورة الى الاحوال الوجودية
باعتبار الوجود فله نحو البحث المذكور تبعا وفيه بحث لا ان ذهب ان حال العدم
بهذا الاعتبار يصير حال الوجود لكن لا يكفي ذلك في كونه حقيقا بان يذكر
في باب الوجود وانما يكون كذلك لو كان عرضا ذاتيا له وقد علمت بل بين انه مقصده ثم ومن البين انه ليس عرضا ذاتيا له ثم ولو صح اليه
ليس منه ولو صح ما ذكره لكان البحث عن احوال الاعراض بحثا عن الجواهر من حيث
ان عوارضها التي هي الاعراض حالها كذا وكذا والبحث عن احوال الجواهر كان بحثا حالها ثم
عن احوال الاعراض من حيث ان موضوعه الذي هو الجوهر حاله كذا وكذا البحث عن احوال كذا ثم
الواجب بحثا عن احوال الممكن وبالعكس على ما ذكره وهو بعيد عنونه الفصل
بالامور العامة يقتضي ان لا يذكر فيها الا ذكر جميع الامور الخاصة بها فيها الا انها فيه الا ما هو منها والا صح
بمنزلة الانواع لها فيلزم الخلط ويفوت حسن الترتيب وفيه بحث اذ لا نم
ان عنونه الفصل بشي يقتضي ان لا يذكر فيه سواه الا ترى انه يذكر في فصل المعاني امور سوى المعاد صح
فيه فصل الواجب امور سوى الواجب مع عنونه الفصل بشي يقتضي ان يكون ذكر الشي موضوعا

لهذا الفصل وح يجيز انه يحمل ما هو من اعراضه الذاتية عليه او على فرده بالتفصيل
المذكور في موضعه في هذا الفصل والا فليس ذكر جميع الامور الخاصة فيها ان اراد — قوله
انه يجوز ذكرها وحمل العرض الذاتي للعام الذي هو موضوع الفصل عليها — حمل
فيكون جائز ولا يلزم الاختلاط الذي في هذا الفصل حمل العرض الذاتي للعام على الخاص
منه الفصل الذي موضوعه الخاص حمل العرض الذاتي للخاص عليه وان اراد
انه يجوز ذكرها فيها وحمل الاعراض الذاتية للامور الخاصة عليها ثم اذ في
هذا الفصل كما ان حمل الاعراض الذاتية للعام والاعراض للخاص اعراض — الذاتية
غريبة له فكيف يصح ان يحمل فيه فمن اين يلزم الاختلاط قوله وكذبها اثبا
بت المعنى الخ قد صرح ابن المطهر الحلي في شرحه لهذا الكتاب بان هذا التعريف
لبعض المتكلمين وافق كلامه ثم يرى ان الثبوت اعم من الوجود والنفي اخص من العدم
فهو موافق لبعض المعتزلة في ان الثبوت اعم من الوجود ولجمهور المتكلمين في ان — المتكلمين
النفي وهو معنى كلمة لا اعم من العدم لكن النفي عند الجمهور بالاضافة الى الوجود
بمعنى العدم وعنده يجيء بالاضافة الى المعنى الذي يخص للوجود [illegible] فيه
يصح معناه فالثابت على رأيه جنس الوجود او ما [illegible] لما كان من
المتكلمين النافين للوجود الذهني وكان الوجود عنده منحصرا في الاعيان
كان العيني مميزا للوجود عما عداه من الثابتات [illegible] فيكون فصلا للوجود
او خاصة له فيتناول التعريف للوجود بذاته وللوجود بغيره ولا يخفى الوجود
بذاته [illegible] وكان الثابت بالتفسير بالعيني يخص الوجود عنده كذا المنفي
بالتفسير [illegible] يخص العدم قوله واما الثالث فلان [illegible] الكون في تعريف
الوجود المرادف له قد ذكر [illegible] ان يقول الكون الماخوذ في التعريف [illegible]
بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظ
فاين هما من الترادف كيف والا لو انحصر كان الثابتة والكتابة [illegible]
فيه لا يقال قول [illegible] بعد ذكره واذا حل الوجود او جعل رابطة يدل على ان

الموز

المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول المعرف ان نقول بحث نسلم ان
للوجود معنى شاملا للنسبي انما عرفت الوجود في نفسه على تقدير ان يكون
المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا نزاع فيه ايضا بل يكون تعريفا للشيء
بما يصدق على غيره لزم فساده وقضيته كذا اما اولا فلانه لم المعرف
ان يقول ذلك الالا انه ثبت ان يكون معنيين في نفس او عرفت احدهما بالآخر
او عرفت القدر المشترك بينهما بما يصدق هو عليه لكن ثبوت المعنيين غير
مسلم ولم لا يجوز ان يكون معنى واحد قد يجعل هذا المعنى الة لتعقل
الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية وقد يجعل الة لنفسه وحالة حينئذ يكون
مستقلا بها كما في تحقيق اللفظ المسمى قد ذهب اليه القوم عنه وفي نظائره من الملكة
واللزوم وغيرها كما بحث في تفصيله في الشرح واما ثانيا فلانا لا نم ان الظاهر هو
ان المعرف هو وجود الشيء في نفسه والذي يدل على الالة للمعرف على وكيل الظاهر
المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب هو الم من وجود الشيء في نفسه لانه مساوق
للشيء على ما نص عليه المحقق واما ثالثا فلان مدار ما ذكره من الابطال شيء فيه المراد
ومع ذلك لان المحقق بعد ان حقق ان للوجود معنى واحدا بينهما صرح كما حكم
بان هذا المعنى قد يجعل محمولا وقد يجعل رابطة واشار بذلك الى قسمي القضية
اعني الحملية البسيطة والحملية المركبة تبيين ما في انكار اثبات المادة في كلام قسيمها ليبتني ساه
وعلم البعض ان المعنى الواحد سواء جعل موضوعا او محمولا او رابطة هو ذلك
المعنى والاختلاف في العوارض خارجة عنه حتى لو عرف المعنى حال كونه موضوعا
بنفسه حال كونه محمولا كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه لما كان الكون ايضا اسما
لهذا المعنى ايضا فلو عرف احدهما بالاخر كان تعريفا بالمراد وقد علم به المحقق
تقسيم الوجود المحمول والرابطة تبوجه عليه ان الوجه غير مخصوص فيها الجواز
ان يكون موضوعا او محمولا لا يكون احدهما وهو قد حسب ان المحقق قسم الوجود
الى قسمين ونظر بينهما بغير معنى الوجه حتى لو عرف احدهما بالاخر كان فكر

نوعها الا حقيقي الشيء بالقسم الاخر منه ولو عرف الغير الشيء كذ باحدهما كان
نوعها للشيء بما يصدق هو عليه ثم ما اختاره المصنف من ان الوجود معنى واحد
يجعل تارة محمولا وتارة رابطة موافق لما ذهب اليه سائر المحققين قال الشيخ في
برهان الشفاء مطلب هل على قسمين احدهما بسيط وهو مطلب هل
الشيء موجود على الاطلاق او ليس موجودا على الاطلاق والاخر مركب و
هو مطلب هل الشيء موجود كذا او ليس موجودا كذا فيكون الوجود رابطا
لا محمولا وقد بالغ صاحب الاشراق في انه معنى واحد فيكالبي والاستدلال
بان الوجود الرابطي معنى نسبي والوجود المحمول معنى غير نسبي فلو كان معنى واحدا
يلزم ان يكون الشيء تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها من المقولات
وهو محض غاية الركاكة لانه ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بلا
تغير حاله وحدوث تعلقه لشيء اخر تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها
فلزوم ذلك مم اذ المعنى الذي هو المسمى بالوجود والكون اذا اضيف ونسب الى
امر يحصل وجه امر لامر واخذ من هذه الحيثية يعرض له المضاف في
اذا اضيف ونسب الى امر واحد وقيل وجود الشيء لم يعرض له وان اراد
انه يلزم ذلك وان كان بتغير حاله وحدوث تعلقه بشيء اخر فمسلم لكن ح
فان الشخص المعين لما حدث له تملك امر صار مالكا له واذا حدث له ولد والدا
له فيعرض المضاف بعدما لم يكن ونظائره كثيرة فكيف يلزم ان يجعل معنى شيئا
شي فهو ان بعض من عرف الموجود بهذا التعريف لم يذكر لفظة يكون فيه قال
ان الموجود هو الفاعل او المنفعل وح لا مجال لما ذكره الشارح في بيان
لزوم الدور وبيانه على هذا ان الوجود معتبر في قوله الموجود هو الفاعل
او المنفعل لان الوجود في القضية الموجبة وما في حكمها في تركيب الوضعي اما
محمول او رابطة كما يدل عليه ما نقلنا انفا ويشهد به الفطرة السليمة ايضا
فيكون المعرف هو الفاعل او المنفعل الارتباط الذي بينه وبين المعرف خارجة

عنه

عنه والا لكان الوجود داخلا في كل تعريف فلا يكون شيء منها خاليا عن المحذور
الدوري فيه وفيه بحث اذ اعتبار الارتباط المذكور في التعريف لا يلزم ان يكون
بطريق يحوج يقتضي لزوم القضاء الذي ذكره يجوز اعتباره بطريق الشرطية وفي
البيانية معتبرة فيه وان هذا التقرير يكفي في لزوم الدور قوله واما الثاني فلان
الامكان فقد اخذه قال بعض الفضلاء لا يتأتى هذا التعريف يحتمل صحيحا
وان كان لفظا لانه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي لا يكون مانعا لدخول
المعدوم مما فيه الامكان المعلم بها وصحة الاخبار عنهما والا لامتنع ايضا فيما
بهما حال الوجود لئلا يلزم الانقلاب وان اريد بهما ما يقابل الامتناع المطلق
اعني ما لا يكون بالذات ممتنعا ولا بالغير لا يجمع التعريف جامعا لخروج
الموجود عنه على تقدير ان لا يعلم وايضا يرد على التعريف خروج النسب
والمفهومات الغير المستقلة فانها موجودة اذ هنية ولا يمكن ان يخبر عنها الا ان
نقول المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات والامتناع بحسب وضع المعبر ومنه
والمراد بكون الوجود ممكن المعلومية والمخبرية امكان ثبوتها له في الجملة
ولو باعتبار ولا شك انها وان لم يمكن الاخبار عنها حال كونها الة لملاحظة
غيرها لكن يمكن عنها حال كونها ملحوظة بالذات وفيه بحث
اما في السؤال فلانا نختار ان المراد بالامكان هو الامكان الذاتي بالنسبة
الى المعدوم امكان المعلومية بحسب ذاته وانما يكون كذلك لو كان له
ذات وليس كذلك لانه لا شيء محض لا ذات له اصلا فهو ح لا يكون واجبا
ولا ممكنا وممتنعا فاذا حصل له ضرب من الوجود صار له ذات يلزم احد
هذه الثلثة بحيث لا يلزم الانقلاب واما في الجواب فلان الامكان بمعنى سلب
الامتناع الذاتي والوضعي مما لا يجوز اريد به قوله وسلب الكون في تعريف العدم
المراد ونحو قيد على تقدير ان يكون العدم سلب الكون ولا يكون بينهما تمام
في التفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق قال الادب لان

بمعنى العدم مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان
سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود ولم يصرح بالمقيد
اكتفاء بقرينة المقابلة والشهرة في هذا المعنى فضلا عن ان التفاوت
بالاجمال والتفصيل بين سلب الكون والعدم على تقدير ان يكون معناه
سلب الكون غير مسلم كيف ومعنى العدم بالفارسية نابود ونيستي
وهو بعينه معنى سلب الكون وهذا نظير ان الامي واللاكاتب
فان معنى الامي نانويسنده وهو بعينه معنى اللاكاتب وانما التفاوت
في اللفظ بخلاف الانسان والحيوان الناطق فان معناهما
متغايران لجواز تعقل احدهما مع الغفلة عن الاخر وكذا مرادفة
العدم للسلب غير مسلم اذ السلب معنى كلمة ليس ومعنى النفي انه
ليس نقيضا للوجود فان نقيض الوجود هو رفع الوجود المطلق
فلو كان العدم مرادفا له لم يكن ايضا نقيضا للوجود بل معنى العدم
كما صرح به الشارح واشرنا اليه بالفارسية هو رفع الوجود
ولذلك ذهب القوم الى انه نقيض الوجود قوله ويتوقف على سلب
مفهوم الوجود فيه اي بحسب التعقل فلا يرد ما اورد عليه الشارح
في الحاشية فتدبر وفيه بحث اذ ما اورد عليه الشارح في الحاشية
هو انه لا يلزم توقفه على تصور سلب مفهوم الوجود بل يمنع استلزامه
ايضا فانه يمكن ان يتصور سلب كل من قسمي الوجود مع الغفلة
عن سلب مفهوم الوجود وقد حسب صاحب المقيد بان يكون
ذكر الاول لدفع بان يتعقل فوقهما لا يكون موجودا اصلا
ولا موجودا مما شاء منها يستلزم تعقل سلب الوجود وفيه نظر لان
السلب وارد على المجموع لا على كل جزء حتى يلزم تعقل وروده على
الوجود فهذا لا يلزم من صدق قولهم بعض الانسان لا يكون انسانا

ط

كما ان سلب الانسانية عن بعض الانسان ولا يعقل سلب الانسانية كذلك
لا يلزم مما ذكر فيه سلب الوجود ولا تعقل سلبه فان بعض
الفضلاء القسمان هما الوجود مع قيد ولا شك ان سلب المقيد
من حيث انه مقيد اما بسلب القيد او المقيد وليس ههنا سلب
القيد الذي هو المؤثر والمباينة لانهما لا يصدقان على ذات المعدوم
فتعين ان يكون سلب ذات المقيد الذي هو الموجود وهذا
السلب مفهوم المعدوم وفيه بحث لانه ان اراد ان تصور سلب
المقيد من حيث انه مقيد اما بتصور سلب المقيد فالحصر ممنوع لان
سلب المقيد اضيف الى مجموع لا الى اجزائه فتصوره يكون بتصور
رفع هذا المجموع الذي هو اضيف اليه السلب لا بتصور اجزائه
التي لم يضف السلب اليها وان اراد ان تحقق سلب المقيد لا يكون
الا بسلب احدهما فهو مسلم لكن الكلام ليس فيه بل في تصور سلب
ذات المقيد قوله واعترض عليه قيل انما يتعلق هذا الاعتراض لو
نقول مفهوم الوجود يتميز عن شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصفة
لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف معنى اللغة فاذا علم
مفهوم الصفة مفهوم الوجود وان جهل جهلا فلو احتاج الوجود
الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصفة اليه فتعريف الوجود
الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصفة اليه بالثابت
العيني ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف
بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر اعني مفهوم الصفة وفيه بحث اذ
الامور النظرية كالملك والجن والروح تتوقف معرفتها بالكلية على
اللغة فلا يستقيم ان يقال ان الوجود معلوم لكل من يعرف
اللغة فكل من يعرف واما استقامته حوالته فهو في جميع الوجوه

معنى ما هو يرى فيه حصله وعينه اهل اللغة فكل من يعرف اللغة يعرف
مفهومهما جميع العقلاء ومنها ما ذكره فيه قوله لدلالة الوجود والعدم
عليهما ازله انهما يدلان على الموجود والمعدوم بالالتزام وفيه مناقشة
قوله اولا انهما اطلقا عليهما تسامحا هذا هو الذي سبب ان يحمل كلام
المعترض عليه فان الوجود والعدم بالمعنى المصدري بل ازله بهما
مفهوم الموجود والمعدوم تسامحا حيث عدهما من الامور العامة
ومعنى فيهما بتعريف الوجود والعدم وفي قوله وغايره بحمل وانتفاء
التناقض بما برز ذلك كما ستعرف عليه قوله لم لا يقتضي هذا التحقيق
ان يكون تعريف كل مشتق للمشتق تعريفا بالحقيقة بماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق وقد اجاب بعض الفضلاء عن هذا بان التحقيق في
هذا المقام ان تعريف المشتقات ربما يكون المقصود منه تعريف
مفهومها من حيث هي مفهومها وقد ربما يكون المقصود منه تعريف
معروضاتها التي تساويها كما اذا اريد تعريف الحيوان الذي علم
كونه بوجه آخر من وجوه له كالمتحرك بالارادة ولا شك ان النوع
الاول يستلزم تعريف ماخذ الاشتقاق دون الثاني وانه على نوعين
نوع يكون تعريفه بالماخذ بنفسه كالوجود والثبوت
وقسم يكون الماخذ معتبرا في تعريفه على وجه لا يلزم حمله عليه
مواطاة فان المعارض في المعدوم والموجود على نوعين نوع يصح
ان يحمل على الوجود مواطاة ونوع لا يصح ذلك لكن يمكن ان يوجد
بالقياس اليهما محمولات عليه والتعريفات المذكورة للوجود في هذا
المقام من النوع الاول يشتمل على كلا نوعيه وفيه بحث اما اولا فهو
فلان ما ذكره الشارح ينقض ابطال الدليل المعترض الدال على ان تعريف
كل المشتق تعريف لمبدأه فلما سلم المجيب ان بعض تعريف المشتق ليس

تعريفا للمبدأ الحقيقي ولم يبادر لدفع الناقض ولا يشرع بنقضه بان
التعريفات المذكورة في هذا المقام تعريف للمبدأ واما ثانيا فلانه لا يخفى
ان كان مشتقا كان من القسم الاول وسلك ما التعريف بمبدأ الاشتقاق
اشتقاق بجعله لان لم يكن والغرض فيه المقصود تعريفه لم يصح جعله
قسما من تعريف المشتق على ان قصر تعريف الحيوان عن مثل قولكم
الحساس المتحرك بالارادة بعيد غاية البعد واما ثالثا فلانه لا دليل
المعترض ان افادان تعريف المشتق بالمشتق تعريف للماخذ بالماخذ
لم يتوجه على الناقض ما ذكره المجيب من جواز تعريف ماخذ المعرف
بامر ماخوذ من ماخذ التعريف لا بنفسه وان سلم بعد ذلك لم يتوجه
على دليله ما فرعه عليه من قوله فتعريف الموجود بالثابت العيني
تعريف بالحقيقة للوجود بثبوت العين لجواز ان يكون تعريفا
للوجود بما هو اخص من ثبوت العين له بل قوله وفيه ان الضاحك
فالجواب بالكاتب اذا سئل بما هو عن الضاحك لم يصح ان يذكر
الكاتب في الجواب مثلا اذ الكاتب عرضي بالقياس الى المسؤول
عنه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو اذ لو صح ذلك لما كان تعريف
الجنس والنوع بالكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب
ما هو وبالكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب
ما هو لانتقاضهما بالعرضيات حينئذ فان المقول في جواب
ما هو على الشيء منحصر في حده وجنسه ونوعه اذ قوله علية
في الجواب اما بحسب الخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او
بحسبهما معا فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث وذلك
ظاهر على المتدرب في صناعة المنطق فبطل عدم صحة العرضي في جواب ما هو
عن شيء اذ العرضي هو اطلاقه على الحد والرسم سواء كانا اسميين او حقيقيين

نعم صح ايان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع وفي الاصطلاح
وبذلك يندفع توهم استعاض بعرف بحيث ان المراد ههنا الوقوع
من غير توسع كما هو المتبادر عند الاطلاق وفيه بحث لان لزوم
وقوع الذاتي في ما جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه
امر يحكم به الفطرة ولا يجوز خلافه بل يحسبه ويبنون عنه مثلا اذا
سئل وقيل ما هذا مشيرا الى فرس ويجاب عنه بحي يجري بسبب
المسئول عنه الى ما يكرهه الابكاء وينحون اعني اهل طرف
الفطنة اذ قال موسى سائرب العالمين واجاب بانه رب كم
اقبل فرعون الى ما عنده فقال رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون
وقوله القوم قسموا المطالب الى الحد والرسم فيه بحث ولا انكر
في ميته في ان التفريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل
التوسع والاصطلاح متضمن للاعتراف بان هناك ليس محل الرسم
ولا في انه لا اصطلاح فيما ذكر فيه وله قرينة على التجوز ايضا قوله
يجوز انه تعريف الحساس بمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس
بالحركة الارادية فلنا هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا للمفهوم
الذي هو المشتق ولو قصد تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس
بالحركة الارادية وكلام المعترض ينادي على ان المراد تعريف مفهوم
المشتق حيث قال مفهوم المشتق يشتمل على شيئين اه ولم يذكر ان ما
صدق عليه الحساس مقابل لمفهومه وهو امر مغاير لمفهومه كما ذكره واذا
كان ولم يكن هذا الامر معلوما لم يصح ان يجعل التعريف الجاري عليه
كالمتحرك بالارادة في قولهم الحساس المتحرك بالارادة تعريفا له اذ في التعريف
يلزم الاشتراك المطلق مبادئه ثم بينا الماهية حسب ما حقق في موضعه و
لا خفاء في ان الاشتراك في التعريف المذكور مما يفهم من لفظ الحساس هو

مفهومه الى المبادي فهما يفهم منه كما ذكره ولذلك اطبق القوم على ان التعريف
لمفهوم المعرف لما صدق هو عليه فيما وجدت من كلام القوم الله بهذا القائل
ولهذا ان ما صدق عليه الحساس هو هذا الحيوان المتحرك مثلا وهو غير
صالح لان يكتب وعلى تقدير صلاحيته له يصلح المتحرك بالارادة لان يكون
تعريفا له لانتفاء المساواة المعتبرة على رأي الجمهور بينهما واما ان الشارح
صرح بان هذا الشيء تعريف لما صدق عليه المشتق فغير مسلم الا لو كان
الشارح على ان هذا الشيء تعريف لما صدق عليه الحساس لم يجعل قسما
من تعريف الشيء ضرورة ان ما صدق عليه الحساس ليس بمشتق ولم
يعتبر في هذا الشيء الذي فرض ان يكون السؤال عما صدق عليه
المشتق مبدأ لمفهوم مبدأ لمفهوم المعرف بل كان ينبغي ان يعتبر
مبدأ ما صدق عليه مبدأ فيقول بدل قوله ليس تعريفا للضاحك
بالكتابة ليس تعريفا للانسان بالكتابة ثم قد صرح بان السؤال عنه
في هذا الشيء هو ما صدق عليه ولا يلزم من ذلك ان يكون مراده
كذا ما لا معاه من انه لو صدق تعريف مفهوم الحساس يلزم تعريف
الاحساس بالحركة الارادية غير مسلم وانما يلزم ذلك لو كان المتحرك بالارادة
حدا لمفهوم الحساس وليس كذلك بل هو رسم له خصه عن مفهوم الحساس
فظهر ان التعريف للمعرف لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما الا ما صدق
عليه مفهومه وقوله فوا انقضى ان تعريف صالح للجواب لما سئل عن مفهوم
المشتق وتفصيله وهو حد للمفهوم المذكور والوجه الثاني ان لا يكون التعريف
لمبدأ الاشتقاق وهو صالح لان يجاب به لما سئل عما صدق عليه المشتق
لا عن تفصيل مفهومه وهو رسم للمفهوم لا تعريف لما صدق عليه المشتق
كما توهم بعض الناظرين في الكتاب من سوء فهم كلام الشارح ثم زاد
فقال لا يخفى عليك ان هذا الشيء ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل هو

تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر في القسم الاول
ثم كلام المعترض من غير تصور وله يرد عليه ما اورد من النظر لو سلم انه
تعريف لكل مشتق بمشتق تعريف للماخذ بالماخذ قوله تعريف الوجود بما يمكن
ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول فلذلك شكك الكلام على تقدير
ان يكون غرض المعرف من هذا التعريف واما اذا اريد بيان كنه الموجود فان
النزاع انما وقع في بداهة كنهه فليس الغرض تصور اوله الوجه ايضا بحيث
يمتاز عن المعدومات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق ولو حمل
التعريف على الوجه الثاني لكان تعريفا بوجه يميزها عن المعدوم وذلك
غير مقصود في هذا المقام قطعا فالمطابق للمقصود ان يحمل على الوجه
الاول اعني تعريف الموجود بما هو موجود في كون امكان يخبر عنه محمولا على
الوجه خلاف الحق في تعريفه لو لم يعتبر المعرف علم بالذم كونه محمولا عليه وفيه
بحث لانه يشتمل على افراد الموجودات الكثيرة وان لكل نوع منها كنه
على حدة مثلا الموجود الذي هو الانسان كنه والموجود الذي هو الفرس
كنه اخر وليس للموجود الذي هو هذه الامور كنه واحد يمكن تعريفه ولا يشتبه
ايضا ان الموجود مفهوم كلي هو عرض عام بالقياس الى افراده والمراد
تعريف ذلك المفهوم والنزاع في انه هل يجوز تعريفه ام لا لان حده ماذا
الا يرى ان بعض القوم يرسمونه بما يمكن ان يخبر عنه او بما يكون فاعلا
او منفعلا وبعض اخر يرد ذلك باشتماله على الدور وان المحقق ذهب
الى انه مفهوم اعرف منه فلا يمكن تعريفه ثم ان اراد بالتعريف على الوجه
الثاني تعريف افراد الموقف فقد عرفت ان ذلك غير جار وان اراد به
التعريف الرسمي لمفهوم المعرف فهو داخل في النزاع فتبين انه لا يجوز للمعرف
ان يكون غرض الموقف ذلك وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله
وانت خبير بان للموقف ان يبين صدق تعريفه على المعرف اذا لم يكن فرضه

بينا او نقضى بعين تعريف عليه يمتنع عدم صدق تعريفه على المعرف منه
غير متجه قوله فان لم يوجد او نحو ردهما قبل يدل هذا على ان المراد
بين المفرد والمركب اما لانه لا يختار نوعي الوضع في المراد فان وضع
المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بالاجمال والتفصيل وكان
الثاني اوجب وعن هذا ستعلم ان لا تبدله في بين العدم وسلب الكون
على تقدير ان يكون معناه ذلك وفيه بحث لانه ثم ان كلام الشرح يد
يدل على ان لا تبدله في بين المفرد والمركب وانما يدل على تبدله كان
ضمير لم يوجد في قوله فان لم يوجدا ونحوه راجعا الى اللفظ المراد ف
وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ المفرد المراد في قوله يدل دلالة
على ان الالفاظ المفردة المراد لا يخفى ولا ثم التفاوت بين المفرد والمركب
بالاجمال والتفصيل انما كان بين معناهما واما التفاوت بينهما في
اللفظ ليس الا كما سبق في العدم وسلب الكون على ان ليس في الكتب
المعتبرة اكثار اعتبار بالوضع في المراد فليس في ان حمله غير معتبر فيه قوله
بل يمتنع كونه متصورا ايضا قد ذهب جمع من جملة المتاخرين الى
ان النزاع القوم في كنه الوجود وسعوا انه متصور بالكنه وبتوهم التشابه
هنا وانا اظن ان النزاع في تعريف الوجود وان المنع ساقط
اما بيان ان نزاعهم في تعريف الوجود فقد مر انفا واما بيان سقوط
المنع المذكور فلان الوجود اذا كان امرا عقليا انتزاعيا فهو معقول
وموجود لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلا لا خارجا ولا ذهنا
كان ماهيته وكنه ذاته نفسه اذ لم يوجد منه معقول وموجود حتى
يتصور ان يقال ما هو المعقول منه كنه الوجود او وجه ويكون
ذاته غير ذاته الكلي الذي لا يكون له فرد في نفس الامر كالعنقاء ولا يكون
ذاتيا ولا عرضيا له الا بالقياس الى ما هو فرد في نفس الامر يكون اخرها

فاله يكون له فرد فمنها انه يكون شيئا منها الكلي الوجود على ما ذهب اليه
المحققون اجمعين على انتزاعي له وجود افي الخارج للبراهين المذكورة في
كتبهم سيما كتاب الاشراق وستطلع بعد امنها وله في الذهن لان
ما يحصل منه في الذهن ليس من افراده ضرورة ان زيدا مثلا ليس
موجودا بما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من حركته
والمص اشار الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع
استغنائه عن المحل وقوله فيه فان قلت خصه الكلي فيه فرضي له وقد حكموا
بان الكلي نوع بالقياس اليها فقد يكون الكلي بالقياس الى فرد الوضعي فانيا
وله يحصل بالقوة الذي يكون في نفس الامر كما ذكرتم قلت لم يريدوا بالحكم
المذكور ان نوعية الكلي يحصر في نفس الامر اذ حصته ليس فيها انه ينبغي
ان يكون نوعا بشيء لها يكون فيها بل المراد به انه على تقدير تحقق الحصة
يكون الكلي نوعا لها كما اذا قلنا الانسان نوع له لانسان على راس
لم تزل لك انه نوع له في نفس الامر بل ان زيد لو تحقق ذلك العبر وكان
الانسان نوعا له فاذا فيه انه كحصة للكلي انما يكون على تقدير تحققها ولا
شك انا على هذا التقدير دالة في نفس الامر فان قلت اذا لم يكن الوجود
موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا للماهية فيها فحينئذ لم يكن بين الامور
الموجودة والمعدوم فرق قلت لا نم انتفاء الفرق بينهما لان ما يكون من نوع
الموجود متحدا معه في نفس الامر كان موجودا وما لم يكن كذلك كان معدوما
لا يقال على ما ذكرتم يلزم ان لا يصدق حمل الوجود على الماهية لان
صدق حمل العوارض ايجابا يقتضي قيام مبدا المحمول بالموضوع لانا نقول
ذلك بل قد يكون فانيا بما في زيد متحرك وقد لا يكون كما في زيد موجود
والتنسوع الذي بدا بنا ويجي زيادة كمثل قوله وانحاد مفهوم نقيضه فقال
لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللا وجود وهو اعم من العدم لصدقه على

ذات زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم وهذا ما يقال ان المراد
بالامور العام هي الشاملة المراد بالوجود والعدم ههنا هو الشامل
كما اشرنا اليه في فواتح الحاشية وقد يجاب له بان المراد ان اللا وجود
بمعنى نفي الوجود صادق على زيد فنسلم لكن لا نم انه نقيض الوجود و
ان اريد ان اللا وجود بمعنى رفع الوجود صادق عليه فهم اذ معناه يا
لفارسية نابودن وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة وقوله هذا
الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر ثم ان هذا الدليل يدل
على ان الوجود بمعنى واحد يحمل على الاشياء واما ان هذا المحمول صادق
وان الوجود زائد على كل ما يحمل صادق وان الوجود زائد على كل ما
يحمل هو عليه حتى اذا حمل على الوجود يكون له وجود اخر فلا دلالة له على
ذلك كما لا يخفى قوله والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الوجدانيات
فيه بحث لجواز ان يقع التردد في المعدومات سيما اذا اعتقد وجودها كما
ذهب اليه جمع من المتكلمين ومشر ذمة من توابع المشائين فلا يلزم
من كون الوجود محققا لها ثابتا ان لا يقع التردد فيه قوله لم يدخل في
الاستدلال اقول لو كان مفهوم العدم متعددا لصح الاختصار بحيث
لان كل عدم هو رفع وجود خاص واختصار الشيء بين الوجود الخاص
ورفعه ضروري واما قوله يجوز ان يتصف بالعدم بمعنى اخر فهو
لا ينفي الخلو عن الوجود الخاص ورفعه كما لا يذهب على ذي مسكة فان قيل
فان تم هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود في هذا المقام فان الغرض
ههنا حصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجوده بالكلية
لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود اخر كما لا يخفى قلنا
هذا نوع اخر ذلك يرد في اثبات المطلوب اخذ مقدمة اخرى واما وحدة العدم
او كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لانه سلب

وجه خاص فلا استدراك على من اخذ المعرفة الا على وفيه بحث لانه لم
ان المعرض هيهنا حصره في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام
على تقدير ان يكون الوجود والعدم مشتركين بالاشتراك اللفظي وعلى هذا
التقدير يكون كل منهما مستعملا في احد معانيه قطعا فانه يجوز استعمال شيء
منهما في الكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم جميع معانيه
وليت شعري بان اي امر دعاه على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا لفظيا
الى الحكم بان المقصود بالعدم جميع معانيه وبالوجود احدها وحكم بان ذلك
غير مخفي مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى قوله فاذا فسر بوجود خاص
اقول نعم يتم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب
انه معدوم بوجوده الخاص غير مسلم لان زيدا على كل التقديرين لا يخلو
عن الوجود الخاص ورفعه حسب ما حققنا انفا لان المناقضة لا تتحقق
الا بين مفهومين ثم فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه
ورفع كل شيء نقيض له فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد
المفهومين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا
نقيض العدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم و
ليس الثاني هو الاول بعينه كما توهم لان تصور الثاني موقوف
على تصور العدم بخلاف الوجود ودفع النقض عن ذلك بان العدم
اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له
بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة المحصلة وهي ليست نقيضا
للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة
وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول
فنقيضه بهذا الاعتبار هو العدم الذي هو في قوة السالبة
المحصلة دون الوجود الذي في قوة الموجبة وفيه بحث اذ قوله فليس عدم العدم

قوله

عدم م

نقيضا له لانه في قوة السالبة السالبة المحمول غير مسلم فانه على ما رفضه
في حكم قوة رفع القضية السالبة كقولك ليس ليس الانسان بحيوان اذ رفض
الوجود في قوة الموجبة وحكم بان العدم نقيضه فيكون في قوة السالبة
واذا كان العدم في قوة السالبة كان رفعه في قوة رفع الموجبة السالبة
المحمول كما لا يخفى على ان السالبة موضع موضع العدم رفع الوجود فتدلك
له نقيضان الوجود ورفع رفعه لم يخف في الجواب ما ذكره وايضا اذا
اجري الدليل المذكور في القضايا بان يقول السالبة نقيض الموجبة لانه رفعه
ورفع كل شيء نقيضه ~~لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه~~ فيكون الموجبة
نقيضا للسالبة لان كون احد الشيئين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر
نقيضا له ثم سلب السالبة ايضا نقيضها لانه رفعها فقد ثبت لها نقيضان
الموجبة وسلب السالبة وليس الثاني هو الاول بعينه لان تصور الثاني
موقوف على تصور السلب بخلاف الاول ولا يندفع هذا السؤال بمثل ما ذكره
فالشيء في هذا النقض بنفسه والجواب الثاني للشارح بنقض بمقدمة
هي ان نقيض الشيء لما كان منشأ رفعه كان الشيء مرفوعا به فلا محالة
يكون احدهما رفعا للاخر ويكون الثاني الاخر مرفوعا به فلذلك يكون
السالبة رفعا للموجبة والموجبة مرفوعا بها ولما امتنع ان يكون شيء
رفعا لرفع نفسه لا يكون الموجبة رفعا لاطلاق اسم نقيض السالبة عليها
اطلاق فالاسم الا ثم على الملزوم توسعا على ما صرح به شارح الرسالة
الشمسية وعرفت اذا تمهد هذا ظهر ان التناقض لا يكون الا بين
مفهومين ضرورة ان رفع المفهوم الواحد واحد وان يكون ~~قول المحشي~~
~~كون احد المفهومين ضرورة ان رفع المفهوم الواحد واحد~~ وان
قول المحشي كون احد المفهومين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا
له ... الشيء ... النقيض هو رفع الشيء امتنع ان يكون
ثم اذ نقيضه م

رفع السالبة لانه في قوة

لا ينفي

الذي كله منافيه كالوجود والعدم فلا يجوز ان يراد بخلو الواقع عنهما هذا
المعنى اذ المفردات لا يوصف بالصدق والكذب فان اريد بخلو الواقع عنهما
كونهما معدومين في الواقع فامتناعه ممنوع ثم انه يمكن ان الامتناع و
الامتناع معهما وكذا السلوب الوجود والعدم وامثال ذلك وان
اريد بخلو الواقع عنهما معنى آخر فلابد من تبيينه ليتبين حاله واما ثانيا
فلانه ان اريد بقوله معنى سلب الماهية في ذاتها انه لا معنى له بل يحكم بسلب
الماهية ولم يقصد بذلك سلب وجود مما يوجد من الوجود الذي يذكرها
به عليه ان ليس الكلام في ذلك بل في اضافة السلب الى الماهية و
ان اريد ان مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية فيقال مثلا سلب الشيء
لم يجب لذلك التركيب الا ما في معنى كلمة لا ما اذا اضيف الى الوجود
ويقال سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجاني قد صرح في نوع
من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل مفهوم
آخر في غاية البعد عنه قوله لا نم انه يشترك في مطلق السلب منع اشتراك
السلوب خروج عن الانصاف اذ لو كان الوجود نفس الماهيات
لكان العدم رفعها انفسها فيكون عدم كل ماهية بمعنى كلمة النفي
مضاف اليها كلا انسان ولا فرس فلا محالة يكون معنى تلك الكلمة
مشتركا بين العدمات ولهذا استدل المصنف بوحدة العدم على وحدة
الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك العدمات في معنى كلمة النفي
اتحاد مفهوم الوجود وانما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود وهو
ممنوع بل نقيضه هو العدم المطلق المشترك فيه والمقصود انه لا يلزم انه
ثبت الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكر من شمول
المقسم لا تسامحه كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله له قوله الحكم
اذ ليس مطلوبنا كيف وهو لا يصدق عليها اصلا فان وجه

كل من ان يكون من النقيضين لا في نفسه بل بطلان النقيضين على الموضع
توسعا وليس الكلام في ذلك انما الكلام فيما هو النقيض حقيقة قوله لا نم
ان مفهوم العدم واحد قيل الاستدلال على تلك المقدمة بعموم تمايز السلوب
بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان ينقله ويتوجه عليه المنع اي قيل
المنع وانه فيقبلوا انا نقول لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلبه لم يكن نقيضا لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق
خصوصية سلبية اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون لتنفي خصوصيتها او
ذلك مما يرفع التناقض بينهما فهناك نظر دقيق وهو ان يقال ان
انه لا نم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد لكن ليس نقيضا للوجود
لجواز اضافته الى مفهوم آخر بل نقيضه سلب الوجود وان انه لا نم اتحاد
مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود فممنوع والدليل لا ينطبق عليه
لانه سلب مضاف الى خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم السلوب
بدفعاتها بحسب الوجودات المضافة هي اليها فيقال السلب له بمضاف حقيقة الا
الى الوجود واما اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها دون
اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب الى اي مفهوم
اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود فانكاره لانا
نقول هب انكم تركتم ... له ... من تعدد العدم
تمايز السلوب بذواتها بحسب الوجودات التي هي مضافة اليها وتبيين اما
اولا فلان تجويز العقل خلو الواقع عن النقيضين على تقدير ان يكون للسلب
خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلبه لا نم وانما يكون كذلك لو لم
يجب لتلك الخصوصية لازما يقتضي الثبوت للسلب وتصور ما لازما لتصوره
ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع عن النقيضين
هو ان يكذب فيه كلاهما وهذا مخصوص بالقضايا واما المفرد ونقيضه

السؤال بانه يجوز ان يكون الوجوه مشتركا معنويا بالنسبة الى بعض افراده كالجوهر والاعراض دون وجوه البعض الآخر بينها فيصح تقسيمه الى وجوه الواجب ووجوه الممكن ثم تقسيم وجوه الممكن الى وجوه الجوهر ووجوه العرض مع ان بعض وجوهات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم فلذا كله يصح هذا توجيها لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افراد المقيد المقسم اي الممكن بل هي مضافة الى افراد قيد المقسم فلا مدخل في هذا الابطال للمقدمة القائلة بان المقسم لا بد من شموله لجميع افراد قيد المقسم لجواز ان يكون قيد المقسم اعم من المقسم وفيه بحث اذ لا نم ان الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات بل الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات كما صرح به الشارح بقوله استدل المحققون الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الوجودات الغرض اشتراكه بين الوجودات وقوله الصرح تحقق الذهن في الخصوصيات حال الجزم بالوجود لا يعطي الاشتراك بينهما بل يعطي الاشتراك بين الجميع فلكم ان شمول المقسم له مسامحة كما وقفتنا انشاء الله تعالى الذي ابداناه في حواشينا القديمة من ان الاولى بهذا القائل في ان يخص هذه الحاشية ونحن نعد هاهنا في توجيه السؤال ان قوله ثم ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح بل كلام الشارح صريح في هذا حيث جعل الدعوى اشتراك الوجود بين الوجودات وصرح هاهنا بان المقسم هو الوجود وافراد الممكن قيد المقسم ومن البين ان افراد الممكن لا يحمل عليها الوجود مواطاة فاذا حكم بجواز عموم قيد المقسم الذي هو افراد الممكن من المقسم الذي هو الوجود لا يستقيم حمله على العموم بحسب الحمل فكلامه دال باشتراك الوجود بين الوجودات ولم يرد اشتراكه بينهما بحسب الحمل مواطاة وحكم هاهنا بجواز عموم قيد المقسم من المقسم ولم يرد عمومه بحسب الحمل المذكور وفي سياق ذلك قصد شبهة بمثال الحيوان والابيض كما لا يخفى قال بعض الفضلاء اذا

ثبت ان المقسم يجب ان يكون مشتركا بين جميع افراد الاقسام يتم منصوص المستدل وهو ان الوجود مشترك بين جميع افراد الاقسام التي هي الممكن الموجود والجوهر الموجود والعرض الموجود فلا يتوهم ورود السؤال ح سواء اريد السائل ان القسم قيده او بدله بقيد القسم ولكن اريد بالقسم ما ذكر او بدل بقيد المقسم لم يجز المنع الموجه في السؤال واردا على مقدمات الدليل لظهور ان مراد المستدل بان الاقسام في المقدمة القائلة بان مورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه الاقسام حقيقة فيه وها وقيد بحث لانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بين الواجب وبعض افراد الممكن دون بعض آخر منها فان وجوده يكون بمعنى آخر فح يكون جميع افراده قسيما لبعض افراد الممكن ولا يلزم من اشتراك الوجود بهذا المعنى بين جميع افراد قسيمه اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو المط فلو اكتفى المستدل بهذا القدر لم يثبت اشتراك الوجود بين الجميع فظهر ان ما اورده الشبهة غير محسمة بعد قوله فلان المركب لا بد له من انتهائه الى البسيط فتذكر فلا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم يتعقل متصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها مستنف ذهنا وخارجا وفيه بحث اذ التركيب بدون تحقق اجزاء الوجود ممتنع فما يكون منتفيا ذهنا وخارجا لا يكون مركبا قطعا واذا لم يكن مركبا لم يكن عدم انتهائه الى البسيط نقضا على من زعم لزوم انتهائه المركب البتة فلا نقول ان البسيط مبدأ المركب فيكون لا نم ان يمنع كون البسيط يكفي مبدأ المركب مطلقا الى ان يقوم عليها البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد لكفى لجواز اشتمال كل واحد آخر وهكذا فتأمل الكثرة

من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الكلي حيث
مشتمل على احاد اخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل واحد من تلك الاحاد
ايضا مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى
ان يتمسك ببرهان التطبيق اقول تحرير هذا البرهان هو ان
المركب لا بد له من اجزاء فان كان شيء منها بسيطا فهو المطلوب والا لكانت
لها اجزاء غير متناهية كل واحد منها مركب من اجزاء مركبة فحينئذ لو
حذف تلك الاجزاء باسرها بجملة فنذكر ان حصول كل واحد منها يتوقف
على حصول واحد اخر فيحكم الاول في اي يحصل واحد منها حتى يحصل
منه اخر من تركيبه يحكم العقل باستحالة حصولها قطعا ثم اذا سلك
من جزء مركب معين الى اخر ولها سلك من جزء هذا الجزء الى جزء كجنس
ثالث وهكذا ولما كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل الى جميعها
جميعها بهذا الوصول لم يظهر التخلف عنه ولم يحكم باستحالته بهذا الطريق
وهذا البرهان اسد واظهر من برهان التطبيق كما لا يخفى على
الواقف بهما فلا يكون الاستدلال به اولى من الاستدلال بهذا
قوله ان اقتضى فيلزم تخلف الخ يعني لم لا يجوز ان تقتضي النفسية
بالنسبة الى بعض الماهيات والجزئية بالنسبة الى بعض اخر والعرضية بالنسبة
الى اخر فانه ليس واحد حقيقيا لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة
والجواب ان هذا الحكم بتقدير التواطي غير جائز لان المتواطي لا يجوز
ان يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه يكون اولى بالنسبة
الى ما هو ذاتي له فلا يكون متواطيا هف وفيه بحث لانا لا نم ان
المتواطي لا يختلف بالذاتية والعرضية ولو كان كذلك لم يكن شيء
من الذاتيات متواطيا لان الجنس عرض للفصل والنوع والفصل
للخاصة قوله وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا فيه كما لا يخفى .

اجزاء

واحد

[illegible]

فبطل ان يقتضي المفهوم الواحد لا يختلف عنه سواء كان متواطيا بالنسبة
الى افراده او مشككا ونبحث اذا اقتضاؤه . اما يكون بشرط حصوله
في ضمن افراده وحصوله في ضمن يختلف بالاولوية والاشدية او
الاقدمية كما حققوه في موضعه وصرح به العلامة المحقق في حواشيه
على شرح المطالع بقوله نفي المشكك بعضهم حيث قال ان كان التفاوت
داخلا في مفهوم اللفظ مشتركا وان كان خارجا عنه كان مفهوم
اللفظ هو اصل المعنى حاصلا في الكل على سواء اذا لا اعتبار بذلك
الخارج عنه فيكون متواطيا واجيب عنه بان التفاوت خارج عن مفهوم
الا انه في وقوعه على افراده وحصوله فيها فاعتبر قسما على حدة متيا
بالمشكك فيه هذا التفاوت ومن الجائز ان يختلف اقتضاؤه بحسب
اختلاف شرط الاقتضاء مثلا يقتضي بشرط الحصول الشديد ما
لا يقتضيه بشرط الحصول الضعيف قوله الوجود ان لم يكن متساوي
الحصول في الماهيات اي لو كان الوجود محمولا عليها بالمواطاة والا لم
يكن متساوي الحصول فيها او الوجود يحمل بالمواطاة ولعدم ان الا ولى
ليس له حصول في افراده بحيث لا يمكن الا مر لا غاية معها فيه فلا يتصور
اختلاف حصوله ولا تساوي حصوله فيها بحسب نفس الامر بل
التساوي والاختلاف هناك بوجه اخر سيحققه بخلاف غير المحمول
فانه له حصول في كل ويجوز ان يختلف ذلك الحصول باحد الوجوه
المذكورة في التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة
والنقصان اما انتفاء الاولوية في الذاتيات فلان نسبة
الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض
بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته
او اقدم بان يكون اتصافه بعلة له بعلة الاخر ولا يجري مثل

[illegible]

واقوى ما ذكروه في التشكيك م

ذلك في الذاتي وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة واما اشتمال المعنى
فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شي ليس في الاضعف والانقص
اولا وعلى الثاني يكون فرد وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشي معتبرا
في الماهية اولا وعلى الاول لم يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية
ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف
في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولانه اشد الشئ في العارض
له ينافي هذا ايضا اذ هو على التقدير الاول ضرورة يلزم خلاف المفروض وقد بحث
اذ استواء نسبة الذاتي الى افراده ممنوع وهذا الكلام انما يلزم استواء
نسبة الماهي يجب ان يكون متواطئا اولا يلزم ذلك صح جاز كونه مشككا
ولو سلم استواء نسبة الماهيات لكن نفاذه في جميع اقسام التشكيك ممنوع لانه
في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة والتحقيق انه لو صح هذا لزم ان لا يوجد
جريان العلية في الذاتيات ايضا مع انه لا يكن انهم حكموا بان الشي ما لم
يصح وجوده لم يصدر انسانا او فرسا فانه اشد منه مشتمل على امر زائد غير
معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله في افراده ولا نسلم انه لا يكون غير
داخل في الاضعف مع اختلاف فان الاختلاف المعتبر في المقول
بالتشكيك ليس الا في حصوله في الذاتي كما نقلناه من العلامة انفا وهو ~~المحقق م~~
حاصل هنا اذ هي نفس مفهومه حتى لو كان مفهومها واحدا لم يكن
بينهما اختلاف ولانه ان في الموضع على التقدير الاول ضرورة يلزم خلاف
الموضوع اذ الموضوع فيه ان الاختلاف في عارض معنى مطلق المقول
بالتشكيك والتفسير المعتبر انه لا يكون الزائد معتبرا فيه فلم يكن في
نفسه اختلاف في الذاتي بعينه فهذا ونقوض العارض قال ~~والضعف م~~
بعض الفضلاء اختلاف الذاتي في افراده بحسب الشدة مثله لو وجب
تعدد في ذلك الا انه ما على ان المنتهي اذ لا الاختلاف في الذاتي لا وجب

اختلاف العارض في افراده ايضا بناء على ان منشئه في ذلك الاختلاف هو العارض
فيلزم ان لا يكون ذلك العارض ايضا مشككا والتوفيق بان الاختلاف
في صورة الذاتي يكون مستندا اليه وفي صورة العارض يجوز استناده
الى موضوعه بحكم ممنوع لجلال ان الاختلاف في الافراد يجوز ان يستند الى
الفصول ان كان الذاتي جنسا لافراده والى المشخصات ان كان نوعا
او فصلا كما ان اختلاف العوارض بالتشكيك في افراده يستند الى ذوات
موضوعاتها الى انفسها وفيه بحث اذ حاصل الدليل ان الذاتي
لو كان في بعض افراده شديدا او في بعضه ضعيفا فلم يكن معنى واحدا
فيهما اذ الشديد لا يكون عين الضعيف فلم يكن معنى واحدا مقولا با
التشكيك عليهما بل يكون في كل منهما بمعنى ولو تم هذا انتقض بالعارض لانه
لو كان العارض شديدا في فرد وضعيفا في فرد لم يكن معنى واحدا .... فيهما فلم يكن معنى واحدا
مقولا بالتشكيك عليهما وليس الكلام في ان سبب الاختلاف هو بواسطة
اقتضاء الذاتي بل في ان الاختلاف مستلزم لتعدده بواسطة التي هي
منافي الوحدة وعلى هذا لا مجال لما ذكره اصلا ولنوضح هذا اصلا ~~صفي ساق~~
ونبين ان الذاتي لماذا يكون مقولا بالتشكيك فنقول قد عرفت مما نقلناه
انفا عن العلامة المحقق ان الاختلاف المعتبر في التشكيك راجع الى وجود
الكلي وحصوله في افراده فاذن لا بد ان يكون التشكيك حصوله
في افراده ثم حصوله في افراده بحسب نفس الامر ممتنع لانه يحمل
عليها مواطاة فلذلك يقتضي اتحاده معها فيها كما حقق في موضعه
والمحمول حيث لا يكون حصوله حدها في الاخر بل بحسب اخذ الشي ~~الحدام~~
بنفسه من غير اخذه معه فان العقل قد يأخذونه بهذا الوجه ويثبت له
احكاما منها ان يقولون الماهية من حيث هي في نفسها ليس من الوجود والعدم
وهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة واخذ الشي بهذا الوجه قد يكون بالاعتبار

فيهما فلم يكن معنى واحدا

الذهني فاذا اخذت الله فرله بدونهما ولم يوخذ معهما غيرهما يجردها
العقل مجردا عن الكلي المشترك ثم يعرض لها الكلي المذكور اما العوض مبدا ثم
لها في الخارج ان كان له مبدا فيه كالاسود فان زيدا اذا اخذ بذاته
ولم يوخذ معه غيره كان عاريا عن الاسود في هذه المرتبة ثم يعرض له
الاسود بواسطة السواد له واما باعتبار خارج عنها معها بان كان
مبداه من الاعتبارات كالوجود والمعدوم فان الوجود والعدم من الاعتبارات
المنتزعة عنها فالموجود هو الماهية له وجودها بل يعتبر معها الوجود كما ان
المعدوم معتبر معه العدم فلما امتنع حصول الذاتي لذي الذاتي بهذا الوجه
ايضا اذ لو اعتبر نحو الذاتي بنفسه لم يكن في هذه المرتبة عاريا عن الذاتي
لم يكن للذاتي حصول فيه اصلا له بحسب نفس الامر وله بحسب الاعتبار الذهني
فلا يتصور اختلاف حصوله فيه بجهة من العرض فان له حصوله في افراده
بهذا الوجه قطعا فيجوز اختلاف هذا الحصول بحسب الوجه المعتبر في الذاتي
فان قلت انا لم يكن في الذاتي حصول في افراده لا يتصور استواء حصوله
فيها كما لا يتصور اختلاف حصوله فيها قلت المراد باستواء الحصول
عدم اختلافه وهذا يجوز ان يكون بانتفاء الحصول كما في الذاتيات وقد
يكون بتحقق انتفاء الاختلاف كما في الوصفيات المتواطئة قوله
بالكمال والنقصان بنفس الماهية اه اعلم ان الطول والكثرة يقال
على وجهين احدهما اضافي كان يقال الذراعان طويل بالقياس
الى ذراع واحد وان كان قصيرا بالقياس الى خمسة اذرع والعشرة
كثيرة بالقياس الى الخمسة وان كانت قليلة بالقياس الى المائة
والثاني غير اضافي كان يراد بطول الامتداد الموضوع اولا او اطول
الامتدادات وبالكثرة المجموع من العددات فان الاختلاف
بالكمال والنقصان في الطول الغير الاضافي في مفهوم الطول فان ليس لهما

الحاصل الوجود والعدم من الاعتبارات

الحصول

اختلاف فيه وان اريد ان الاختلاف بهما في الطول الاضافي فنقول
يمكن ان يقال ان ماهية كمن الذراع بل هو عارض من عوارضها قال الشيخ
في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعدما حقق ان لا تضاد
فيه وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وانه يلزم
ليس معنى بهذا ان كثيرا يكون وانقص من كثير ولكن اعني ان كثيرا
يكون اشد وازيد في انه كثير من اخرى يشاركه فيها فلا خط اشد
من خط فلا اربعة اشد من اربعة ولا خط اشد من خط اي اشد في
انه ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد
منه اعني الطول الاضافي ثم قال في الوجه يجب ان لا يشتد ولا يزيد
ويجب ان لا يشتد ولا يزيد الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا لا زيد يكون
ان يشار فيه الى شيء ما ضعفي زيادة ولا اشد والا زيد الذي يمنعه
لا يكون فيها ذكره وذلك في الفصل السابق عليه واعلم ان الكثير بالاضافي
عرض في العدد وكذا القول في سائر ما شابه ذلك قوله وان حضر
بان الدعوى ليس الا ان الوجود المطلق المشترك زائد لم يكن القائل بهذا
القول الا الكشي هو منها ان الوجود الخاص زائد بل لا بد ان ينبه على
ان بعض الادلة يدل على زيادة الوجود المطلق ولا يدل على الخاص
زيادة الوجودات الخاصة التي اثبتها القوم وبعضها يدل على زيادتها
ولهذا ذكر ان كلا واحد من الادلة المذكورة من الحجج الضعيفة قوله
اثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق و
حصته اه قال بعض الفضلاء اي في افراد الوجود التي ليس الفحص
المطلق طبيعة نوعية لها على ما هو الحق امورا متخالفة فان
الوجود الواجبي مستغن عن الغير ووجود الممكن محتاج اليه ولا شك
ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية فهذه لا بد ان يكون في موضعها

الكثير بالاضافة عرض في العدد و صح

العينية

الحقائق كما نص عليه المحققون لا لصاق فهما بلوازم الماهيات المتخالفة فتح صح

امر وراء الحصة ولما كان الوجودات متوافقة الماهية والحكم بالنسبة
الى حصة نوعية كما نص عليه في المطول واذا ثبت فيه امر من الوجود و
راء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وراء الحصة اذ الكبرا
لا تفرق بين موجود وموجود ثبوت ذلك الامر وعدمه وفيه بحث
اما اولا فلان ذلك مصادرة على المطلوب اذ استدل على ان للوجود
افرادا في الماهيات بان له افرادا متوجها فيها بمنع القصد اللوازم في
لا نسلم ان للوجود فردا كيف يسلم ان له افرادا يمنع القصد اللوازم فيها
دائما للوازم فيها واما ثانيا فلانا لا نسلم ان المستغني عن السبب والمحتاج
اليه هما الوجود الواجبي والوجود الممكني فان المستغني عن السبب والمحتاج
اليه هو الواجب والممكن له وجودهما الله تعالى امر عقلي انتزاعي كما مرت الاشارة
اليه واما ثالثا فلانه لو كان للوجود افراد في الماهيات لكان ثبوت
فرد الوجود للماهية فرعا لثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء فرع ومتفرع
على ثبوت الاخر فيكون لها ثبوت قبل وجودها هف ولا مخلص
عن هذا باختيار ان الوجود الذهني للماهية متقدم على عروض الوجود
الخارجي لها بناء على ان الوجود الخارجي يعرض لها في الذهن لان الدليل
المذكور جار في وجود ثبوت الوجود الذهني لها فيلزم ان يكون لها
قبل ثبوتها في الذهن ثبوت اخر هف قوله نعني ان الوجود مشكك لا
ستعلم ان مفهوم الشيء منه الوجود ليس مقولا الا بالتشكيك بالقياس الوجود م
الى افراده فلا يلزم ان يكون له افراد متوقفة لا تتم الوجود بمعنى
الموجود مقول بالتشكيك بالقياس الى الموجودات قوله لانا لا نسلم
ان التعقل هو الوجود في الذهن فيه بحث فيه غلط اذ هو موجود بل هو
ليفسر الاثبات له النفي وهو غلط لكن ليس هذا النفي في كثير من
النسخ ولا يلايم ما قبله كما لا يخفى والعبارة هكذا اما في الخارج فقط

واما في الذهن فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل نقيضه قوله بعد ان تم
مقدمتان اي قيل لا اشتراك في ذلك على التقادير لا يتم هذا الدليل
لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه
وانما كان استدلالا واحدا لاحتياج بعد التمام الى المقدمتين وفيه بحث
اذ تمام هذا الدليل بصدق مقدمتيه واستجماعه للشرائط المعتبرة
في انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني في المقدمتين اللتان تتوقف
اثبات زيادة الوجودات الخاصة عليهما ليستا منهما فان مقدمتي
الدليل هما ان الماهية واجزائها معقولة والوجود غير معقول
وشرائط انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني هي الامور المعلومة المعتبرة
في انتاجه ومن البين ان تحقق فرد الوجود في الماهيات ومعلومية
على الوجه المختار عما عداه ليستا منها الا يرى انه يصدق هذا الدليل
بما له فيه لما اصله كان تعقل الماهية واجزائها معقولا والشيء غير
مسئول فتمام هذا الدليل ليس موقوفا على ان يكون للوجود فرد وراء
الحصة ولا على ان هذا الفرد معلوم لنا بوجه ممتاز عما عداه فظهر
ان الدليل المذكور تم بدون هاتين المقدمتين ولا يكون تقديره
تامة متضمنا بهذه تصديقهما قوله الثانية ان هذا الفرد معلوم
لنا اما بالكنه او بوجه ممتاز عن جميع ما عداه فيه بحث على التقديرين
يجوز ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اما على الثاني فلانا اذا
تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه بوجه ممتاز عن جميع ما عداه
ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما
لم نعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضاحك معلوم لجهلنا بان ما علمناه بوجه
الضاحك بعينه هو الحيوان الناطق نعم انما ثبت على هذا التقدير لمغا
يرة بين تلك الماهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا

الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه فربما يكون معلوما بكنهه عند تصور شيء ولم نعلم
انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان
فانا نشك في كونه معلوما بالكنه لجهلنا بان ما صدق هو كنه الانسان
فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كون
الانسان غير معلوم لنا عند تعقل شيء منه بجواز ان يكون معلوما
لنا ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرته نعم لو علمنا ان ذلك
كنهه لا نزاع فيه نعم لعل هذا مراد الشيخ ولا ينافي ما ذكره في التقرير
الاول كما لا يخفى بل ... بين المختلفات بان يقال المراد بالوجه الذي يمتاز به
في التعقل عما عداه ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف في بيان لا يقال
لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فليتوقف الاول
على تقدير كونه متعقلا بالكنه لا يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم
بكونه كنها ويبقى الكلام في التقرير الآخر فانه لا يدل على المطلوب بعد
الضم اصلا وفيه بحث اذ من حكم الشارح بان اجزاء الدليل في الوجه
الخاص يتوقف على العلم بالوجه الخاص اما بالكنه او بوجه يمتاز عما عداه
فذلك لان اجزاءه فيه بان يقال الماهية واجزاؤها معلومة والوجه
الخاص ليس بمعلوم والحكم الثاني يتوقف على العلم بالوجه الخاص بالوجه المميز
عما عداه لانه لو لم يعلم كذلك لم يمكن الحكم بانه ليس معلوما بجواز كونه
معلوما ولم يعلم انه هو ولم يحكم بان معلومية الشيء مستلزم لمعلوميته كيف
عليه ما ذكره من احتمال ان يكون معلوما لنا على التقدير ولم نعلم انه
معلوم وفي قوله وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا ايهام
العكس لان المدعي ان العلم بمغايرة الوجه الخاص للماهيات وهذا
الدليل مستلزم للعلم بكنه الوجه الخاص او بوجه بحيث يمتاز عن ما عداه
لان العلم بكنه الوجه مستلزم للعلم بمغايرته للماهيات ليتوجه عليه ما

فانا اذا تعقلنا مهية مثلا بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فانا نشك في ان الانسان معلوم بالكنه عند تعقل الجهل بان كون الناطق معلوم عند تعقل انه كنه الانسان صح صح

معلوميته صح

ما ذكره من جواز كون الوجه معلوما بالكنه ولا نعلم المغايرة قوله بالكنه
او بوجه يمتاز عما عداه قيل يعني تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بنفسه
متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون متمثلا بل ما يصدق عليه
هي متوجه به النفس الى ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي في الاول
متحدان بالذات وفي الثاني متغايران بالذات متحدان بالعرض ويكفي ذلك
ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحاده بالعرض لصدقه
عليه فانه الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ ... مصداق
ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ومنهم
الاول هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا
ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان
ذاتيا انه موجود فيه بالذات وعرضيا انه موجود فيه بالعرض فان الوجه
العارض للماهية المعروضة ليس عارضا للعرض فانه مغاير له بحسب الماهية
والحمل نعم له علاقة وارتباط به يتصف بانه متحد به بوجه ما نظير
ما في القطن والثلج مثلا من حيث عروض البياض وكان وجود الماهية
في الخارج ينسب الى عرضيا انه بالعرض كذلك وجه عرضيا بها في الذهن
ينسب اليها بالعرض اذا التفتت النفس بها اليها اي لاحظها بحيث
ينطبق عليها فبينهما تعاكس في الوجود بين وفيه بحث اما اولا فلان
المتصور بالوجه لو لم يكن متمثلا في الذهن لم يكن معلوما لان العلم
عبارة عن التمثل على ما حقق في موضعه واذا لم يكن معلوما لم يكن التوجه به ولا
المبدأ ... الصادق عليه ولا ... له متشابه التوجه الى المجهول وبه
واما ثانيا فلان العرضي كالكاتب لو كان مغايرا للانسان مثلا في
الماهية والحمل في الخارج لم يكن عينه فلا يصح ان يقال الا من الحمل فرد
الارتباط به كما ان يحكم باتحادهما في مفهوم ما ان احدهما هو

المقام صح

مختلفان م

احدهما هو عين الاخر فيه كلاما يقتضيه حمل المواطاة فلو كان عليها نظيرهما في القطن والثلج صح صح

الآخر لانه يرى انه يصح ان يقال العقل والنفس متغايران بالحمل واوله يصح ان يقال
احدهما هو عين الآخر وما حسب بعضهم من ان حمل المواطاة في العرضيات
يعني لتوقفهما ابطال ذ يتعقده انهم جردوا القضية عن خصوصية المولد و
غيره اعنيانه بحسب وبينوا معناها ولو كان لهما حسبان كيف يخفى
هذا واما ما لكانه انه نتيجة بقولهم بعموم الماهية في الخارج بنسبة الى عرضياته
بالعرض انه ينسب اليها على سبيل التجوز لمغايرة فيرد ان اراد انه ينسب فلا يجد به نفعا م
اليها حقيقة وانما توصف بها الوجه فهو كلام خال عن التحصيل لان الحقي
بالوجه به الشي بوجه غيره وان اراد امرا آخر فلا بد من بيانه لنتبين حاله
وكذا الكلام في نسبة وجود عرضيات الماهية في الذهن اليها قوله و
الجواب عن هذا الدليل قد لبث اتفاكا ان هذا الجواب غير سديد لان
حمل الذاتيات على الماهية المجملة وهي التي تحتاج الى تفصيله ويكون جوابا لتوصل م
للسؤال بما هو عن افراد النوع من غير زيادة لا يحتاج الى الاستدلال
بل هو ضروري مثلا اذا لاحظنا الماهية الانسانية المعبر عنها في لغة المجملة م
العرب والفرس بلفظي بشر ومردم وحصلنا ذاتياتها كان حملها عليها
باسرها ضروريا وقس عليها سائر الماهيات وهذا هو الذي عد
في خواص الذاتي لان حمل الذاتيات على الماهية المفصلة يحتاج الى
الاستدلال كذلك العرضيات ايضا كذلك مثلا كان الحيوان الناطق
حيوان وناطق ضروري كذلك الحيوان الماشي ماش ضروري وقد تم الدليل
لما من غير احتياج الى تعدد الماهية بكنهها نعم تقرير الدليل الاول
على ما اختاره الشارح يتوقف عليه فان قلت يجوز ان يكون تلك الما
هية المجملة نظرية فيكون حكمها حكم المفصلة قلت تلك الماهية المجملة حيث هي
مجملة معلومة بالبديهة غالبا وينتقل الذهن منها الى الذاتي وان لا يكتسب
الا بالحد فانه يتوصل الى تفصيلها الا انها مجملة واما بالرسم فلا يتوصل الى وجه

عرضي لا يقع في جواب ما هو وتلك يتجه فيه وهي معلومة من حيث وصفت
اسامي الماهيات كالانسان والفرس بازائها فهي معلومة بالضرورة
سلمنا توقف الدليلين على تعدد الماهيات بالكنه لكن ذلك لا يقدح في
الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على كنه كل ماهية لما اخذت بذاتها
من غير التفات الى ما هو غيرها ضروري ومحتاج الى الاستدلال بالضرورة
غاية الامر ان بعض تصورات ذينك الحكمين وهو كنه الماهية نظري
في الصغرى ومن البين ان الحكم الضروري الذي يكون بعض اطرافه
كسبيا يصح الاستدلال بدون ان يصح منعه وابطاله بذلك مثلا اذا قيل كنه
الانسان مركب من احد له لا يصح ولا يبطل هذا الحكم بان تصور كنه الانسان
نظري وما نحن فيه من هذا القبيل ومن يجوز ان يكون الماهية المجملة
بعرض يكون حمل الوجود بالقياس اليه محتاجا الى الاستدلال ولا
يكون بالقياس الى ما هو كنهه كذلك كما اذا تصورنا الانسان با
لضاحك له يكون حمل الحيوان عليه ضروريا وقد يحكم لانه لا يجوز مثله
تصور الانسان بالضاحك كما بيناه في حاشية شرح المطالع بكونه
الحيوان بل المتصور حينئذ هو الضاحك والحكم عليه يسري منه الى الانسان بالعرض م
وعلى تقدير جواز ذلك فنقول لما اخذت القضية سالبة يكون الحيوان
بالقياس الى المرجح عرضيا فلم يجب ما نحن فيه قوله معناه ما ثبت له
السور له فيه انما اخذت القضية سالبة لم يجب حكما باجماع النقيضين
اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على افراده في نفس الامر
بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان وان اخذت معدولة
نصدق قولنا المسور له ليس غير جوهر معدوما لم يتم عند الحكم ونفيه يحمله
الحكم في الموجبة المحصورة والمهملة على المتصف بالعنوان بالفعل لا بالامكان
على اختلاف المذهبين كما هو المشهور والحكم في السالبة على ما عليه الحكم في

الموجبة والا لم يكن ما مثلنا فيضي فقولك السواد ليس بسواد كان حكما
بسلب السواد عن المتصف به وهو المعنى بالحكم باجتماع النقيضين واما
قوله صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على ما ثبت له في نفس الامر
فان اراد بان العنوان قد يفارق عما ثبت له فيهما وح يصدق السلب
بدون الايجاب فذلك ممنوع فيما نحن فيه لان العنوان ذاتي للمتصف به
فكيف يصح ان يفارقه وان اراد ان السلب يصدق ههنا بانتفاء المتصف
والوصف معا حتى لو انتفى السواد راسا يصدق ان السواد ليس بسواد
فلا نسلم ان الحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد فاذن يصدق
ان المعدوم ليس بسواد لا ان السواد ليس بسواد قوله كان مناقضا لتلك
القضية الصادقة اه قيد القضية الصادقة في نفس الامر وهو ان السواد سواد با
لضرورة ما دام موجودا باعتبار الوجود ان السواد المعدوم ليس بسواد
على تقدير ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة يصدق
بانتفائه فاذا كان الوجود جزء السواد لم يكن الصادق الا ان السواد سواد ما دام
سوادا او قولنا السواد ليس بسواد ومقولة بما فيهما هو صادق عليه
ولا منافاة بين الثاني لان السواد ليس بسواد حين هو سواد وهو ليس حين
قولنا السواد ليس بموجود ولا له زمانا وانما يكون حين قولنا السواد ليس
بموجود حين هو سواد وصدق ذلك ثم وبوجه اخر السواد ليس بموجود
انما يصدق في السواد المعدوم وهو كالبين موجودا ليس سوادا وقولنا
السواد سواد انما يصدق على في السواد الموجود وهو كانه سواد هو
موجود وفيه بحث اذ لا يلزم من كذب الحكم بالسواد ثم على السواد المعدوم
ان يختص ذلك الحكم بالسواد ثم على السواد الموجود ليكون الصادق هو ان
السواد سواد ما دام موجودا او ما دام سوادا لان السواد في نفسه
مع قطع النظر عن الوجود والعدم سواد كما قرر وفي قولهم الماهية من حيث

اذ السواد في حد ذاته يصدق عليه انه سواد ولا يصح سلب السواد عنه ثم يصدق في

السواد ليس بموجود على هذا التقدير فهو قولنا ثم

هي هي ليست الا هي فاذن يصدق قولك السواد سواد بلا تقييد بما
دام موجودا او ما دام سوادا ويكون سلب السواد عنه تناقضا ولا يلزم
من كون السواد ثم في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به والا
لكان كل قضية موجبة مقيدا بهذا القيد وليس كذلك ولا خفاء في ان تقييد
ذات الموضوع بالعنوان لا يعتبر الا اذا كان العنوان من عوارضه اما
اذا كان نفسه كما فيما نحن فيه فلو قيد لزم تقييد الشيء بنفسه وهو خالي
عن التحصيل ومدار كلام هذا القائل ههنا على ذلك قال بعض
الفضلاء انما يلزم التناقض لو كان قولنا السواد موجود بمنزلة ما ذكره
وليس كذلك لان الوجود ههنا محمول اشتقاقا فيكون سلبه عنه بمنزلة
قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وهو ليس
بمناقض والجواب ان الوجود لو كان نفس الماهية يكون معنى كون
الشيء موجودا ثبوت الوجود له بطريق الحمل بالاشتقاق لان انصاف
الشيء بذاته غير معقول وح يكون الحكم على السواد بكونه موجودا حكما
عليه في الحقيقة بكونه وجودا وله اعتبار ما يتبادر من لفظ الموجود من
الانصاف بالوجود لذلك يقتضي الاطلاق اللغوي وله كلام فيه وفيه
بحث اما اولا فلان ما ذكره في الجواب لو كان صحيحا لكان معنى قولهم
الوجود موجود ان الوجود وجود وح لا ينبغي ان يتنازع فيه العقلاء لكنهم
يتنازعون فيه حيث ذهب طائفة الى انه موجود في الخارج والمحققون
الى انه ليس موجودا فيه بل هو من الاعتبارات العقلية واما ثانيا فلانه لم
ان معنى الوجود ما له الوجود حتى لو اطلق على الوجود يلزم ثبوت الشيء
لنفسه بل معناه امر مجمل يدل على الوجود وعلى غيره بهذا المعنى
كما مرت اليه الاشارة وسيجيء تحقيقه والجواب صوابا ان المراد اطلاق
الوجود على الوجود على طريق المسامحة المشهورة ولهذا اعده من جملة

والصحيح ليس في الجواب

الامور العامة ونقل تعريف الموجود في معرض نقل تعريفه كما مر

الى شارة اليه وبهذا يندفع جواب الشارح عن الوجوه الثلثة

الاخيرة ايضا قوله الا انهم قالوا ذات الواجب فهو خاص الوجود

المطلق غير مسلم اذ لو كان الواجب فرد للوجود المطلق عند الحكماء

كان الوجود موجوداً في الخارج عندهم وليس كذلك لما نقل الشارح انفا

عن الشيخ والفارابي ان الوجود ليس بموجود ولكن انهم تبع ليس فردا

للوجود عندهم بل هو فرد للموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو

الوجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته نفس

انيته اي لا شيء ماهيته هي الوجود ير شدك الى ذلك تصفح الهيات

الشفاء فيجي تفصيل ذلك قوله او وجوه ما فالتوقف اصلا وفي

فالجواب منع استغناء الذي يفيض ذلك التخصيص انما الممنوع وذلك تحصيل الحاصل

التخصيص الى تحصيله مرة اخرى وفيه بحث لانه بعد مقارنة الوجود

مسلم لان العلم بتقدم الوجود على سائر الصفات وعلى تقدير

تسليم ان يكون مقارنة الوجود ايضا غير مسلم لتقدمه فوروده

المنع على مقدمة الدليل انما يكون سببا الى ذلك اللازم كما اعترف به

قوله واما الجزم لو كان العروض هو الماهية بشرط الوجود فيه

بحث اذ المقدمة القائلة بان ثبوت الصفة للشيء موقوف

على وجود المثبت له قاعدة بديهية يستثني العقل عنها صفة

الوجود وهي تقتضي ان يكون معروض كل صفة هو الماهية بشرط

الوجود ويلزم من ذلك امتناع عروض الوجود للماهيات في نفس

الامر والتحقيق الذي عروض العروض على كون احدهما بحسب

نفس الامر بان يكون فيها قايم باخر سواء كانا في الخارج او

في الذهن او احدهما في الخارج والاخر في الذهن كالعلم القائم

بالذهن والثاني بحسب الاعتبار الذهني بان يكون الموصوف

بحيث اذا اعتبره العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة

خاليا عن الصفة ثم يجده بعد هذه المرتبة موصوفا بها كما نبهنا

عليه فيما سبق والوجود قد يراد به المعنى المصدري المتبادر منه

وقد يراد به مفهوم الموجود نسابهما ولا يجوز عروض شيء منهما للماهية

في نفس الامر لان عروض شيء لاخر وتقوم به فرع لوجود المعروض

فيكون للماهية قبل وجودها وجود ايضا ومفهوم الموجود متحد مع

الماهيات في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث اعتبر

او كان عروض للوجود لهما بالمعنى بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل

وان وجد الماهية خالية عنه لاخر فما بذاتها وجوهرها لكنه لا يجدها

بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها موجودة ولا يلزم من ذلك

قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يستلزم صدق قيام مبدأ

الاشتقاق كالحدود سيأتي واما الاخير بمعنى الوجود فهو يعرض للماهية

بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها

بلا ضميمة عارية عنه ويجدها في المرتبة الثانية فاعلها عارضا لها

ولهذا يحكم بانه عرض عام لها وينقض المصنف على هذا بقوله وقيامه بالماهية

من حيث هي فان قلت لما اذا امتنع عروض مفهوم الموجود وقيامه

بالماهية في نفس الامر وجاز ذلك في الاعتبار الذهني قلت لانهما

في الامر امرا واحدا لا تعدد فيه اصلا اي السواد والموجود متحد

في نفس الامر شيء واحد انا وجود انه تصور هناك نسبة بينهما با

لقيام وعدمه واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل

قد فصل هذا الشيء الواحد ماهية ومفهوم موجود منا خر عنها

فتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار وعلى هذا لا يرد ما اورده

على نقض قيل الاظهر بهذا الشق ان يقال فتحصيل الحاصل اذ المفاد منه لا يستلزم التوقف صح

لا تحديد صح

الشارح عليه لانا نختار ان المراد بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون
الوجود والعدم معتبرا معه فقوله فهو اعتراف بالواسطة قلنا الواسطة بينهما
في نفس الامر ممتنع لا في الاعتبار الذهني فان الماهية اذا اخذت بذاتها
ولم يؤخذ معها غيرها فهي لا موجودة ولا معدومة بمعنى ان العقل يجردها
في هذه المرتبة خالية عنهما ولا يلزم التناقض لان عروض الوجود لها
في المرتبة التي بعد هذه المرتبة لا يلزم تقدم وجود الماهية على عروض الوجود
لها هناك كما يلزم ذلك لو كان عروض الوجود لها في نفس الامر لان
عروض شيء لاخر في نفس الامر مسبوق بوجود المعروض لا المعروض بحسب
الاعتبار الذهني فليتأمل قوله يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات
اعلم ان الوجود اي الموجودية متقدم على فعلية الماهيات في نفس
الامر بمعنى ان الانسان مثلا ما لم يوجد وكان في حيز العدم لم يكن
انسانا بعد تحقق الوجود ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا
بل لا يكون ممتازا عن غيره بوجه من الوجوه ومتاخر عن الماهية في
الاعتبار الذهني كما مر آنفا ومن يحذو كلام المتقدم يجزم تارة
الى تقدم واعلم ان وجود المعلوم ليس في نفس الامر متقدم على ماهيته لا ا هيا تهما وعند العقل متاخر عنهما صح ضرورة تقدم المعلول على
المعروض على العارض فلذلك ينتقض هذا باتصاف الهيولى بالصورة
في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الخارج ويمكن ان يدفع بان
المتقدم على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متاخر عنها ولكن فيه
نظر فيه والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث ان الصورة صورة
متقدم على وجودها وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصاف الهيولى
بالصورة من حيث انها معينة متاخر عن وجودها فتكون الهيولى
قد تصورت اي تصيرت ذات صورة فوجدت ووجدت فتصورت بهذه

فيها وهي حال انتساب بين المرتبة التي هي في نفس الامر ولا صح

الوجود على الماهية وتارة الى تقدم الماهية على الوجود والحكم في كتاب مصابيح المصادر صح

الصورة المعينة وهذا مبني على ان الهيولى يحتاج الى الصورة في الوجود
والصورة يحتاج اليها في التشخص وفيه بحث اما اولا فلان النقض
لا يندفع بحسبه دفعا لانا لا نسلم ان الصورة العارضة للهيولى
متقدمة عليها كان ذلك نقضا على وجوب تقدم المعروض على العارض
ولا يندفع ذلك بكون اتصاف الهيولى بالصورة متاخرا عن وجودها
كما لا يذهب على ذي مسكة لان الكلام في ذات المعروض حيث استدل به
على تقدم الماهية على الوجود لان الكلام في تقدم المعروض على اتصافه
بالعارض واما ثانيا فلان التحقيق الذي ذكره مبني على ان يعرض
للهيولى اولا صورة مبهمة ثم يعرض لها صورة معينة وقد صرح الشيخ
لا بخير بحث ولا يتبقى ولم يقدر احد على ان يجعل العام والخاص
كما حقق في موضعه فكيف يتمشى على الخصوصية ويعرض بابهام الهيولى
قوله وان لم ينتقض وجه ذلك الشيء لا خفاء في ان الثبوت نسبة بين
الثابت والمثبت له فلا بد ان يكون بدونهما معا ضرورة ان النسبة فرع
لطرفيها قال بهمنيار في الهيات كتاب التحصيل وان كانت الصفة
معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء اقول فان قلت
لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضي تحقق الصفة
فيه مع ان كليهما طرفاه قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام
الصفة الى الموصوف في الوجود او بكون الموصوف في نحو من انحاء
الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة ومثال
الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى
لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام
صفة اليه في الخارج بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود

تقدم

فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء صح

ولا يلزم وجود في الخارج صح

الصفة فيه لان العقل قد ينتزع من الموجودات الخارجية امورا متمايزة و
يلبسها كل منها في الخارج ويصفها بها وصفا دفا وفيه بحث لانه لا دلالة
فيما ذكره على حصول الاتصاف في نفس الامر بدون الصفة كما هو
المدعى بل غايته في الاتصاف بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب الامر
واعتبر وجود الموصوف دون الصفة ولو حكم في الاتصاف حسب ما عممه
وحكم الامر بان يعتبر وجود الصفة دون الموصوف وقلب الدليل
عليه بان يقال الاتصاف امر لا يكون بانضمام الصفة الى الموصوف
في الوجود او يكون الصفة في نحو من انحاء الوجود بحيث لولا خطر العقل صح
لان ينتزع منه موصوف مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض
ومثال الثاني اتصاف ما لا الموصوف بالوصف ولا شك ان هذا المعنى
يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بعكس ما ذكره
فكان الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة في ظرفه دون الموصوف
قوله فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا الى قوله اي ذهنا قيل لو
صح ذلك لكان اتصاف مقتضيا لوجود الصفة في ظرف دون
قوله فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا الى قوله اي ذهنا فرضنا
قيل لو صح ذلك لكان الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك اتصافه صح
الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها
موجودة مرات غير متناهية مترتبة وفيه بحث اذ لا نسلم ان صحة ما
ذكره مستلزم لان يكون اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصا
فها به قبل ذلك وانما يلزم لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر اما في
الخارج او في الذهن لظهور ان الدعوى ههنا هو ان اتصاف شيء بصفة
في نفس الامر موقوف على وجوده لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس
في نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن كما عرفت وذلك لا يتوقف على

وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار قال بعض الفضلاء حل الشبهة على
وجه لا يمكن ان يتمسك المستدل بذيل [illegible] بان يلتزم اجتماع النقيضين
او تحصيل الحاصل ان يقال الوجود على تقدير زيادته قائم بالماهية من
حيث هي هي لا بالماهية الموجودة او المعدومة على معنى ان الوجود والعدم نفس
الماهية او جزؤها ولا بالماهية المشروطة بالوجود او العدم ولا بالماهية
في زمان كونها موجودة بالوجود الاخر او زمان كونها معدومة
حتى يلزم اجتماع النقيضين او تحصيل الحاصل وفيه بحث اذ للمستدل ان
يتمسك ح على لزوم تحصيل الحاصل بانه لما كان قيام الوجود بالماهية
في زمان وجودها وقيام تحصيل الصفة بالشيء موقوف على وجوده
اولا لما كان للماهية قبل وجودها وجود آخر ولزم تحصيل الحاصل
قوله وفيه نظر قيل لان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من
تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن ضرورة فاثبت لها من تلك الحيثية لا
~~يزيد عليها الا في الذهن ضرورة فاثبت لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها~~
الا في الذهن والتفسيل المذكور غير مطابق لان الاعراض التي يعرض في
الخارج لا يعرضها من حيث انها جزئية فلو كانت عارضة لها من حيث انها كلية
لم يكن عوارض خارجية وفيه بحث اذ لا نسلم ان ما ثبت للماهية من
حيثية الامر العارض لها في الذهن لا يزيد عليها الا في الذهن الا يرى
ان كثيرا من العوارض الخارجية يعرض للماهية من حيثية الوجود العارض
لها في الذهن على ما صرح به هذا القائل في ان الحركة الارادية يعرض
الحيوان من حيثية التصور العارض في الذهن ولا نسلم ان الاعراض المتصور صح
يعرضها صح التي في الخارج لا يعرضها من حيث انها جزئية الا يرى ان عروض الاعراض
الجزئية لها من حيث تحققها وتشخصها بناء على ان تشخص الكلي بواسطة
تشخص الحال على ما حقق في موضعه قوله فان الشيء ما لم يثبت في الخارج

وايضا منقوض بقيام العوارض فبدل النقض بقيام العوارض بمحالها في
دار منعت الجسم لا بشرط السواد ولا بشرط البياض موجودة في الخارج في
الخارج بوجود مغاير للسواد والبياض سابق على وجودهما كما في ضمن
ما نحن فيه فان الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط مقابله ليس لها وجود في الخارج
مغاير للوجود فان قلت الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجودة في الخارج
بناء على ما قررتموه من قيام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن
بنفس ذلك الوجود فليس لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود حتى يرد
الوجود عليها في الخارج وعلى هذا للقائل ان يحمل الحيثية لا تثبت لها — توجيه كلام بهذا صح
الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهني مع قطع
النظر عن عارضه المسمى بالوجود فلا يرد عليها الا في الذهني وفيه بحث
لان ما حمله دفعا للنقض جار في غيره فانون التوجيه ان الناقض
ادعى ان دليل المستدل يجري في صورة النقض بقوله فان البياض مثلا
ليس قائما بالجسم الا بشرط ولا بالجسم الا بشرط بل قائم بالجسم من حيث هو هو و
هذه الحيثية انما تثبت في العقل فلو كان الدليل صحيحا لاقتضى ما مر
من عدم زيادة البياض على الجسم في الخارج ومن البين انه زايد عليه فيه
فوظيفة دافع النقض اما منع جريان الدليل في صورة النقض او بيان
عدم تخلف الحكم عنه وهو لم يتعرض لشيء منهما فان الجسم لا بشرط السواد ولا
بشرط البياض موجودة في الخارج بوجود مغاير لوجود السواد والبياض
والماهية مع الوجود ليس كذلك ولا خفاء في ان زيادة البياض على الجسم
في الخارج غير مضر للناقض لانه لم يدع الا انه يظهر تخلف الحكم ولولا كان الزيادة
فيه خارجيا لما كان جريان الدليل فيه نقضا ولا في ان ما لا ... من ان تمام
هيئة مع الوجود ليس كذلك اظهر من دعوى المستدل انه لم يكن منه وهو غير — ليس صح
مسلم عند الناقض فلم يثبت ولا يبطل بذلك نقضه فاي عبرة يتعلق بهذا الوجه

ثم بدل البياض الواقع في عبارة الناقض بالسواد ليبني عليه جواز خلو الجسم عنه
عن البياض في الخارج وجعل ذلك فرقا فارقا بينهما ولا يذهب على متأمل
ان الجسم كما لا يجوز خلوه عن الوجود والعدم في الخارج لا يجوز خلوه عن البياض
واللا بياض فيه فليس بينهما فرق من هذا الوجه ولنعرض عن هذا ونوجه
الحيثية في قول المص وقيامه بالماهية من حيث هي بحيث يستقيم
التفريع ولا يرد النقض عليه فنقول المراد بالماهية من حيث هي الماهية المجردة عن
الموجود منه والمعدوم منه وهي بهذه الحيثية ليست في نفس الامر زايدا عليها الا في — فلا يكون الموجودة في نفس الامر صح
والعقل الذهني وانما هي مجردة عنهما باعتبار ذهني فلا يزاد عليها بهذا
الاعتبار وهذا قوله فزيادته عليها في التصور اي لا في نفس الامر ولا يرد
النقض بقيام البياض مثلا فانه قائم في نفس الامر بالثوب الابيض
بذلك البياض ولا يصح ان يقال ان الوجود ايضا قائم في نفس الامر
بالماهية الموجودة بهذا الوجود اذ قيام امر باخر في نفس الامر مسبوق بوجود
ذلك الاخر فيلزم ان يكون له قبل هذا الوجود وجود اخر بخلاف البياض
اذ قيامه ليس مسبوقا ببياض ذلك الشيء فلم يلزم ان يكون له قبل هذا
البياض بياض اخر وهذا يشبه قولهم نعم ذلك ولكن بنفس
ذلك الوجود قال بعض الفضلاء اعلم ان اتصاف الماهية بالوجود الذهني
ليس خارجيا وهو ظاهر ولا ذهنيا فيلزم ان يكون للماهية وجودان — فلا يلزم كونه ذهنيا والحال ان الاتصاف الذهني الموجب للامتياز في الذهن يتوقف على ان يكون للموصوف صح صح
متمايزة في الذهن او توقف الشيء على نفسه وفيه بحث لانا ان اردنا
باتصاف الماهية بالوجود الذهني قيام الوجود المذكور بها بحسب اعتبار
الذهني حسب ما فصلناه انفا لا بحسب نفس الامر فيمنع انه موقوف
على موجود بها لانه يتوقف على قيام الوجود بها بحسب الاعتبار وان
اعتبر العقل قيام الوجود بها او لم يعتبر ذلك فوجودها في الذهن
فلا يلزم التسلسل لانه يتوقف الوجود على نفسه وان اردنا به كونه موجودا

في الذهن بحسب نفس الامر فلا نسلم ان ذلك موقوف على وجود كان ان
مفهوم الموجود الذهني متحد معها هناك وليس للوجود قيام بها وله ثبوت لها
في نفس الامر او ذهنا وليها خارجا حتى يقتضي ذلك بسبق نفسه وجودها ولم
التسلسل او توقف الوجود على نفسه قوله يظهر منها احكامها ويصدر عنها
آثارها اي المراد بالاحكام الصفات وبالآثار هي اللوازم المطلقة
بالشيء وتوضيحه ما ذكره ان الوجود على ضربين احدهما ما يكون الموجود
بذلك الوجود يظهر منه صفة او يكون مبدا للازم من لوازمه في نفس
الامر ويسمى وجودا خارجيا والثاني ما يكون الموجود بذلك الوجود لا يظهر
منه شيء من صفاته ولا يكون مبدا للازمها ويسمى وجودا ذهنيا وبيان
ذلك ان صفة الشيء قد يكون عارضا له قايما في نفس الامر مع قطع النظر
عن انتزاع العقل واختراعه كالحرارة للنار والضوء للشمس وقد يكون
امرا انتزاعيا مخترعا عند العقل من غير ان يقوم به شيء في نفس الامر كالوجود
والزوجية والصفة في الصورة الاولى غير الموصوف اذ في نفس الامر
كالوجود هناك شيئان موصوف وصفة قائمة به زائدة عليه معللة به وفي
الصورة الثانية عين الاولى في نفس الامر هناك الا شيء واحد هو
الموصوف فكان الصفة اختفت فيه وليست معللة به بناء على انها
ليست في نفس الامر حتى احتاجت فيها الى علة وصفات الموجود الذهني
التي هي العوارض الذهنية ولوازم الماهية كلها من الصفات الانتزاعية
كما لا يخفى على المتامل فيها ولا يكون له لازم معلل به في نفس الامر ايضا
فلا يكون الوجود الذهني مبدا للآثار ومظهر الاحكام بخلاف الوجود
الخارجي فان من صفاته الموجودة بها ما هو من الضرب الاول ومع قد يكون
له لازم معلل به كالواجب الموجد للمعلول الاول ومع العوارض المشخصة
للموصوف ههنا فيكون مبدا للآثار ومظهر الاحكام قيد تصور الوجود الخا

رجي

والاولى ان يقال الاحكام اعم من الذاتيات والصفات والآثار هي المعلولات ومعرفتنا
للاشياء وتسميتها بالاسامي المخصوصة بتلك الاحكام والآثار مثلا يتصور جسما ناميا حساسا
ناطقا ونسميه انسانا وله وجودان احدهما يظهر منه تلك الاحكام والآثار التي نعرفه بها ونسميه
بالانسان بسببها وهو الوجود الخارجي فانه فيه جسم نام حساس ناطق والثاني وجود لا يظهر
منه تلك الاحكام ولا يترتب عليه تلك الآثار وهو الوجود الذهني فان الانسان في الذهن ليس جسما
ولا ناميا ولا حساسا ولا ناطقا بل هو هناك كيفية نفسانية وقس عليه ساير الاشياء والظا
ان هذا هو مراد القوم فتامل وكحقق ذكرانه للشيء وجودين وجودا في الخارج ولوازمه وحكم
يليق به هناك ووجودا في القوة المدركة اعني الذهن وله لوازم وحكم يليق به هناك كالكتابة
فانه في الخارج شيء يصدر عنه الكتابة وفي الذهن تلك صور صورة الشيء وصورة الكتابة وصورة
صدور الكتابة عنه وهي كيفيات قائمة بالذهن فحاله في خارج الذهن صدور الكتابة عنه وحاله
في الذهن كونه كيفية قائمة بالقوة العاقلة ثم المعلوم من الكاتب الصور الذهنية لا الامر الخارجي
كما حقق في موضعه قال الشيخ بالفارسية في كتاب دانشنامه علائي صورة ذهني معلوم بود
وامر خارجي معلوم دوم است وكيفيته معلوم نيست لكنها معلومة لا عماما هي عليه في الذهن
بل عما هي عليه في خارج الذهن فانا نعلم الكاتب بانه يصدر عنه الكتابة لا بانه كيفيات قائمة بالذهن
ونسميه بلفظ الكاتب من حيث انه يصدر عنه الكتابة لا من حيث انه كيفيات اذا علمت ذلك فاعلم ان
المراد بالوجود الذهني وجود المعلوم في الشهود العلمي لا وجوده من حيث هو قائم بالذهن
كما توهمه ظاهر العبارة ولهذا قال التصور بالحقيقة في التصور ولم يقل وزيادة في الذهن ولما كان المعلوم
هو الصور الذهنية عما هي عليه في خارج الذهن لم يكن في الذهن ولا في الخارج مثلا المعلوم من الكاتب
ليس موجودا في الذهن لان الصور الذهنية لا يصدر عنه الكتابة ولا في الخارج لان الكيفية النفسانية
لا توجد في خارج النفس واذا لم يكن موجودا في الذهن ولا في خارج الذهن لم يكن موجودا في نفس الامر
فلا يكون فيها مبدا الآثار ولا مظهر الاحكام بالضرورة فعرفوا الوجود الذهني بما لا يكون مبدا الآثار ومظهر الاحكام
ونسبته الى الذهن بواسطة انه يحصل بتعقل الذهن بان ياخذ ويعتبر الامر القائم بالذهن مع ما هو عليه في
خارج الذهن لا بواسطة ان الماهية توجد في الذهن بهذا الوجود كما ان نسبة الافراد الذهنية الى الذهن
بواسطة ان الذهن يعتبر الماهية اليها لا بواسطة ان الماهية تترتب عنها في الذهن فان قلت لما لم يكن الامر
الخارجي معلوما فكيف ان علم ان الصور الذهنية معلومة عما هي عليه في خارج الذهن قلت يعلم ذلك بان بداهة
العقل حاكمة بان هذا الشخص يتكلم وياكل ويشرب ويكتب الى غير ذلك وقد حقق في موضعه ان المعلوم
والمحكوم عليه انما هو الصور الذهنية كما مر ومن البين ان الصور الذهنية لا يصدر عنها تلك الافعال في
الذهن فلولا انه يصدر عنها تلك الافعال في خارج الذهن والا لم يكن تلك الاحكام الضرورية صادقة
ويلزم من ذلك ان تكون الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجي بحيث اذا وجد في الخارج كانت عينه وبالعكس فلا تكذبوا بالمطابقة بينهما صح صح صح

الحقيقية صح

بالذات والموجود الخارجي فانهما الامر الخارجي ... بالفعل ... تحقق صح

بديهي مما ذكره تنبيه وهو غير مسلم فان البديهي هو الوجه المطلق له
اقسامه قوله لم يكن في القضية الكلية غير مسلم لجواز ان لا يكون لعنوانها
ما فيه غير خارجي بل يحصر افراده في الامر الخارجي كمفهوم الواجب الحقيقية
الموجبة الكلية كما لا يخفى فعلم واعلم ان هذا الدليل اقول هذا الدليل
منقوض بانا نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه
معلوم لنا مع انه ليس في الخارج هوية الشخص فلم لا يجوز ان يكون الحكم
ذهني وصورة الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انا نتخيله
غاية الامر انه يكون من نوع واحد في بعض الصور وله تشكلات
وجوه شخصية من نوع طبيعي بعض في صور الحكم الايجابي الصادق على شخص
آخر من ذلك النوع والمعنى من ذلك الشخص يشهد بفساد مذهب ان
ما هو معلوم لنا بالذات بالحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي
ولذلك نرى اشياء كثيرة لا وجود لها في الخارج كما في المنامات وغيرها
وهذه الصورة الذهنية قد يكون مطابقة للامر الخارجي بحيث اذا
وجدت في الخارج كانت عينه فاذا حكمنا عليها حكما ايجابيا حال
كونها في الخارج مثله ما لذا يتعدى ذلك الحكم الى الامر الخارجي مثلا المذكور
المدرك من زيد هو صورة انسان مكتنف بمقدار وشكل مخصوص واضافة
وعوارض اخرى مخصوصة بها ما زيد انك ذلك موجود بوجود ظلي في تلك
الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد فيتعدى
الحكم الخارجي منها الى زيد من غير ان يكون لنا شعور بتعيين تلك الصورة
اذ لو كان لنا شعور بتعيين الامر الخارجي ايضا لكنا اذا فتشنا حالة نجد
معلومين الصورة الذهنية والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثمة ذهب
الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية لا الامور
الخارجية وقال المحققون ليس لاحد علم بما هو هو غير ذاته وصفاته
بعض

انا نمنع هذا فقول الشارح انا نحكم على الجزئي الخارجي بعد انعدامه
حكما ايجابيا صادقا ان اراد به انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك
باطل لما عرفت وان اراد به انا نحكم على صورته الذهنية على وجه يتعدى الى
الحكم بعد انعدامه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس وان اراد
به انا نحكم على صورته الذهنية بوجه يتعدى الى الحكم اد بوجه يتعدى الى حال
وجوده ثم لكن لا يلزم من ذلك قيل ان اراد الناقض بقوله يلزم ان وجوده ثم
يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا انه يلزم ان يكونا
شخصا واحدا مع اعتبار التشخصات الذهنية فيرد لا نسلم امتناعه
في الصورة الذهنية فذلك غير لازم وان اراد كونهما شخصا واحدا
بعد تجريد الصورة الذهنية عن التشخصات الذهنية فيرد لا نسلم امتناعه
قوله ضرورة انهما شخصان قلنا بعد تجريد الصورة الذهنية عن
تشخصاتها الذهنية لا فرق بينها وبين الموجود الخارجي الا بحسب الوجود
بل برهان الوجود الذهني انما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد
بنفسه في الذهن فالموجود واحد بالوجودين والوجود مختلف وفيه بحث
اما اولا فلان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها
في شخص واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمعا فيه لا يلزم ان يكون هذا الشخص
شخصين اذ الماهية مع كل تشخص شخص اخر واما ثالثا فلانه لو اجتمع
التشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون لكل
من الطائفتين مدخل في تشخصه اولا فان كان الاول كان تشخصه بكليهما
فكيف يكون قبل التجريد وبعده شخصا واحدا هو الشخص الخارجي و
على الثاني لم يكن ما فرض تشخصا ذهنيا واما رابعا فلانه لو كان الحاصل مشخصة او ...
في الخيال من الشخص الخارجي نفسه مع تشخص ذهني كان له حجم ذاتيا له لا ان له
محفوظ هناك فاذا كان الشخص الخارجي جسما كان ما منه في الخيال ايضا بيان

جسما ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام قوله فانها لا زمة للسالبة
اقول قد ذهب جماعة من المتاخرين الى انه اذا كان محمول مسلوبا عن موضوع
كان سلب هذا المحمول ثابتا له فيصدق قضية موجبة دالة على ثبوت ذلك
السلب له وسموها موجبة سالبة المحمول وحكموا بانها مساوية للسالبة
ومن ثمه قال الشارح انها لا زمة للسالبة البسيطة وفيه بحث لانه اذا كان
امر مسلوبا عن امر كان الواقع هناك انه ليس احد الامرين ثابتا للاخر لا ان يكون
هناك حصول لذلك سلب امر حاصل في نفس الامر واما جعل سلب المحمول صفة حاصلة
للموضوع فانما هو باعتبار العقل وتعمله كما يعتبر ان عدم كل حادث
الا متقدم الغير حاصلة في المبدأ على حادث فيه والواقع ان ليس في المبدأ شيء
من تلك الامور الا ان فيه اعدام تلك الامور وكان اعدام تلك الامور ليست
حاصلة في المبدأ في نفس الامر كذلك سلب المحمول ليس حاصلا للموضوع
في نفس الامر واذا كان السلب واقعا في نفس الامر دون حصوله يصدق
السالبة دون الموجبة السالبة المحمول الا ترى ان قولك ما لا يثبت له سلب
شيء من الاشياء اصلا ليس بكذا يصدق سالبة ولا يصدق موجبة المحمول
سالبة المحمول وتفصيل الكلام في هذا المقام ان المحمول قد يصلح لان ينفي
على الموجود والمعدوم كنفي المتحرك بمعنى السلب فانه قد يكون موجودا وقد
يكون معدوما وقد لا يصلح لان ينفي على المعدوم كالمتحرك فانه لا يكون
الا موجودا ثم ان صدق الموجبة مطلقا سواء كان محمولها من القسم
الاول او الثاني تقتضي وجود الموضوع لان الحمل يقتضي ذلك بل الحمل يكون
الموضوع عين المحمول واتحاده معه يقتضيه لان ما لا وجود له اصلا لا يكون
عين شيء ومتحدا معه لا سيما في قال الشيخ في منطق الشفاء وانما وجب القضايا
ان يكون الموضوع في القضية الايجابية الموجود لا غير موجود لان قولنا
عن كذا ان يقتضي ذلك وتكون لان الايجاب يقتضي لذلك فان يصدق سوا

كان نفس خبرها كان يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود ففي
ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد غير كذا وبين قولنا ليس يوجد كذا كذا
ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة فانها تصدق على المعدوم
من حيث انه معدوم ولا تصدق الموجبة المعدولة على ذلك هذا كلامه وهو
صريح في ان صدق الموجبة المعدولة المحمول سواء كان محصلا من القسم الاول
او الثاني يقتضي وجود الموضوع ولما اقتضى صدق الموجبة المعدولة وجود
الموضوع فاقتضاء صدق الموجبة المحصلة المحمول لذلك يكون اولى
فان صدق الموجبة الفعلية مطلقا يقتضي وجود الموضوع واما صدق
الموجبة الممكنة والفرضية فلا يستلزم وجوده والفرق بين الموجبة الفعلية
وبينهما انها دالة على ان الموضوع متحد مع المحمول بالفعل وذلك يستلزم
وجوده بخلاف الممكنة فانها دالة على امكان اتحادهما وهو لا يستلزم و
جوده بالفعل بل غايته انه يستلزم امكان الوجود والفرضية اعم
من الممكنة كما سيأتي قيل في هذا السؤال بحث لان للخصم ان يقول ليس
لموضوع هذه القضية فرد محقق فالحكم فيها على الافراد المقدرة كالمجهول
المطلق ونظايره ويحصل معناها كل ما لو وجد ولم يثبت له سلب
شيء من الاشياء فهو بحيث لو وجد يثبت له سلب الاشياء ولما كان صدق
الموضوع على شيء ما مستحيلا جاز ان يستلزم نقيضه وفيه بحث اما اولا
فلان الحكم السلبي على الافراد الخارجية لا يستدعي وجودها اذ لو استدعى
ذلك كما هو لزم ارتفاع النقيضين فان قولك كل ما لا يثبت له سلب
شيء من الاشياء في الخارج سالبة كاذب قطعا ونقيضه السالبة الخارجية
التي بحث عنه فلو كذبت هذه خارجية ايضا لزم كذب النقيضين واما
ثانيا فلانه لو صح ان الحكم السلبي على ما لا يكون له فرد محقق لا يكون
الا على تقدير وجود الموضوع لكان محصلا حقيقة فكذلك لا شيء من المعدوم

المطلق بموجود ان كل ما لو وجد ولم يثبت له المعدوم المطلق فهو بحيث لو وجد
يثبت له سلب الوجود ونساوقه لا يخفى ثم قيل التفاوت بين اعتبروا قضية
سموها سالبة المحمول وزعموا ان موجبتها لا تقتضي وجود الموضوع
وانها مساوية للسالبة وانكرها المحقق في نقد التنزيل وقال اذا اخذ
السلب عن الربط فهو بمعنى المعدول سواء كان لفظ ليس مع لفظا فيه
مع غيره او لفظا له مركبا مع غيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون
بمنزلة مفرد يحكم بها على ان القضية لا يحكى ان يحمل على مفرد حمل هو هو
فيكون معناه كل شيء يقال انه ليس ج على الوجه المقرر فذلك الشيء هو
الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب او لا ب او باي عبارة شئت فان جعل
في المحمول ليس بمعنى السلب حتى سلب شيئا عن شيء فقد صير المحمول وحده قضية
واخرج من ان يكون محمولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى
ما تقرر هذا كلامه والجواب عنه بان المحمول هذا هو مضمون السالبة
كما في قولك زيد ليس ابوه بقائم ولا يلزم منه كون القضية محولة ولا عدم الفرق
بينها وبين المعدولة فان السالبة المحمول من المقصد كأن فيه اشارة الى
نحو منقول بخلاف المعدولة ثم قيل هذا الجواب لا يجدي نفعا لان المعتبر
في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير تقييد بزيادة او لم
كون حرف السلب جزءا من المحمول لزم كونها معدولة سواء كان محلا
او منفصلا والمقصود من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي
السالبة وما ذكره من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك
ذكره والحق ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل على ان شيئا
من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه قد دل البرهان
على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر ولا ما من مفهوم الا ويصح
ان يحكم عليه بحكم ايجابي تصادقه وذلك يقتضي وجوده في نفس الامر فاذا
يقال لم

صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول وليس
ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا يقتضي وجود الموضوع كما توهموه بل
على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر و
جميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود **فان قلت** لا شك انه لو صدق
الا شيء والا ممكن بالامكان العام على شيء بحسب نفس الامر فاذا قلنا
كل لا شيء لا ممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا
فيجب ان لا يصدق بناء على ما ذكرت من اقتضاء وجود الموضوع
وح ينتقض كثير من قواعدهم ككون نقيضي المتساويين متساويين
وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء
وهذا هو الذي حداهم الى اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا
يستدعي وجود الموضوع **قلت** القضية المذكورة يصدق حقيقة على ما ذكروه
في المجهول المطلق اعني كل ما لو وجد كان لا شيئا فهو بحيث لو وجد كان
لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدرب فظهر ان كون هذه
الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة وجود الموضوع
وعدم اقتضاء السالبة له بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه
لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض
دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما وانه لا حاجة
في دفع النقوض الى استثناء شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود
الموضوع مع انه تحكم فاحفظ بذلك التحقيق فانه بذلك حقيق **وفيه بحث**
اما اولا فلانه لو كان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر على ما حسبه
لكان شريك البارئ مع اسمه موجودا فيها والبارئ تعالى عن ان يكون
له شريك في نفس الامر وكذا يكون للنقيضين المحضين وجود في نفس الامر
وهو بديهي الاستحالة واما ثانيا فلانه يلزم ان لو وجد المفهومات وجود

العنوانات فيجب انه مسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افرادها
اذ شرط صدق الحكم المذكور وجود افراد العنوان كما حقق في موضعه وان اراد
به وجود افراد العنوانات فهو غير مسلم ضرورة ان افراد اللاشيء وافراد المعدوم
المطلق ونظائرهما لا وجود لها اصلا واما ثالثا فلانه حاصل ان الله قوله
مما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق ممنوع ان اراد
الحكم الفعلي وان سلم ان اراد الحكم الامكاني او الفرضي لكنهما لا يقتضيان وجود
الموضوع كما سيأتي واما رابعا فلان قولهم القضية المذكورة يصدق حقيقة
في حيز المنع فانهم اعتبروا في القضية الحقيقية امكان وجود موضوعها الا لو لا
ذلك لما صدقت الكلية الحقيقية كما حقق في موضعه ولا شك ان افراد
اللاشيء ممتنع الوجود قال بعض الفضلاء **اعلم** ان القوم فرقوا بين السالبة
والموجبة وبين الموجبة السالبة المحمول وسائر الموجبات بان الاولى
من كل منهما لا يقتضي وجود الموضوع والثانية من كل منهما يقتضي وجود
الموضوع دون المحمول بناء على ان ثبوت شيء لآخر يقتضي ثبوت المثبت
له دون وجود الثابت وبنائي هو ما ذكرته اما الاول فلان صدق
السالبة بانتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر وهو يتوقف على تعدد
وجودهما وتغايرهما في نفس الامر لان سلب الشيء عن نفسه غير صادق وهما
يتوقفان على تغايرهما بحسب نفس الامر والتعدد والتغاير صفتان
ثبوتيتان ثابتتان للموضوع والمحمول فيجب ان يكون موصوفهما
ثابتا وموجودا ولا فرق بين الموجبة والسالبة في اقتضاء وجود الموضوع
حال اعتبار الحكم واما الثاني فلانه لا معنى للموجبة السالبة المحمول على ما صرح
به الرازي في شرح المطالع الا ان ب شيء سلب عنه ج ولا شك
ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ج
في نفس الامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له كما صرح به في موضع

عديره فنلتزم ان يقتضي السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر
القضايا الموجبة بلا فرق واما الثالث فلان ثبوت شي لشي في نفس الامر لكونه
نسبة يقتضي منتسبين متمايزين متغايرين في نفس الامر فكما ان هذا
الثبوت يقتضي وجود المثبت له يقتضي وجود الثابت اذ التمايز والتغاير فرعا
ثبوتيان لا يران يكون مفهوما موجبين فبطل ما حكي من ان ثبوت
شي لشي يقتضي ثبوت المثبت له دون الثابت وانا اقول هذا الفاضل
مصيب في بحثه الثاني والثالث لما عرفت من ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي
وجود الموضوع وان ثبوت امر لاخر كما يقتضي ثبوت المثبت له يقتضي ثبوت
الثابت دون بحثه الاول فلانا لا نم ان انتفاء المحمول عن الموضوع بان لا يكون
في نفس الامر موقوف على تعددهما وتغايرهما فيها لاحتمال ان يكون ذلك
الانتفاء بان لا يكون شي منهما في نفس الامر لان صدق الموجبة القائلة بان
احدهما ثابت للاخر فيها فيلزم ان يصدق سلب كل منهما عن الاخر فيها
والا ارتفع النقيضان قوله اذ سلب الشي عن نفسه غير صادق قلنا لا يلزم من
انتفاء تغايرهما في نفس الامر اتحادهما فيها لجواز ان يكون انتفاء التغاير
بانعدامهما راسا في نفس الامر فلم يكونا في نفس الامر متغايرين ولا متحدين
بل يكونان معدومين فيها قوله والتعلق بين العاقل والاسم الحرفي صحيح
ولكن موجودية الماهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها لها بل على
ذاتياتها في نفس الامر كما صرح به المص في كتاب مصارع المصارع ونقلنا
عنه انفا وتحقيقه ان براهين العقل تشهد بان الماهية ما لم يوجد
في الخارج لم تتصف بصفة فيه بل لا يكون في هذه المرتبة ماهية فيه
فلا وبانها ما لم يتحقق في الذهن لم تتصف بصفة هناك ولا يكون في هذه
المرتبة ماهية هناك كذلك تشهد بانها ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن
لها صفة اصلا بل لا يكون في هذه المرتبة ماهية بالنفس ولا شيئا من الاشياء

الموجبات

هذا توضيح ما ذكره ولا يخفى ذلك ان يعين العاقل معدوما باعتبار انه
امر الكذا وكذا كما يعين المجهول باستعدادها انها صورا واعراضا وحينئذ
ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به العاقل قبل وجوده فاعرف ذلك لانه
مرقاة الى معرفة كيفية علم الباري تع بالمعدوم قوله وايضا حصول
حقيقة الجبل الخ توضيح ذلك انه لو كانت الصورة الحاصلة من الجبل في الخيال
مساوية في المقدار يلزم حلول حال كبير في محل صغير وهو غير معقول
على انهم ذهبوا الى ان امثال هذا الحلول سريانية ولو كانت مخالفة
له في المقدار وهي المدركة بالذات والامر الخارجي مدرك بالعرض كما مر
يلزم ان لا يكون الكبير مدركا وليس كذلك والجواب ان الحاصل في
الخيال جبل ومقدار كبير يدرك نسبته اليه موجودين بوجود ظلي
لا ان المقدار قائم بالجبل في الخيال ومقدار الجبل المقدار حاصل في الخيال
مع الجبل ولا بعد لشي منهما لان المقدار هناك كيف لا كم والحاصل
الحاصل في نفسنا من الجبل الكبير حيث هو صورة الجبل والمقدار
الكبير ونسبته اليه فلا جرم نتوهم جبلا له مقدار كبير وهذا المقدار مطابق
للجبل الموجود بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه فلا يلزم حلول حال
كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما المقدار المعتبر في الجبل
من قبل محل اعني الخيال فذلك امر اخر يدرك بلا حظ اخرى قيل لفظ
كان المقدار هناك كيفا لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان
المدرك بالذات هي الصورة وهي ليست كما على ما مر قوله وفيه بحث اذ هذه
الصورة كم بحسب الوجود الخارجي كيف بحسب الوجود الذهني فان اراد
بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات حال كونه كما فنسلم ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان النائم ليس مستيقظا حال كونه
نائما ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا

انه لا يكون مدركا بالذات

بالذات اصلا فمن له هذه الصورة المدركة بالذات كم له اوجدت في الخارج ثم قيل
له ثم ان الحاصل في الذهن منا من الجبل الكبير ليست صورة فانا اذا رجعنا الى وجداننا
لم نجد الا امرا واحدا يمكننا تحليله الى هذه الامور الثلثة ثم كيف يحصل في الخيال
صورة المقدار غير مخلوطة بالمادة حتى يدرك بحده نسبته الى محله ثم المقدار
الحاصل في الخيال ان يكون كليا فيكون مقدارا معينا مساويا لمقدار الجبل فيلزم
المحذور وهو حلول الكبير في الصغير وفيه بحث اذ لو كان الحاصل في الذهن منا
من هذه الامور الثلثة صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعضها مع بقاء
العلم ببعض آخر منها والحق كذلك ولا يخفى ان كون العلم بحصول الصورة لا بالة
ضافة مثله ليس وجدانيا بل هو امر نظري متنازع فيه في النظر فكيف يكون
وجدانيا ان العلم بثلثة اشيا كل منها من مقولة اخرى صورة واحدة ولا نم
فانه يلزم من ادراك شي ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصورة الخيالية
ادراك محاذاتها بالخيال ولا يخفى ان الدعوى المدلول عليها بقوله المقدار الحاصل
في الخيال ان يكون كليا فيكون مقدارا معينا مساويا للمقدار الجبل [illegible] ينبغي ان
يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل مثل الشيخ فانه يلزم منه ان لا يكون المقدار الحاصل
في الخيال مساويا لمقدار الجبل بل ان الحاصل في محل الخيال ينبغي ان يكون
اعظم منه وهل هذا الا كما قيل من ان واحدا من ابنا احد من احد الرساتيق
يعلم علم التصوف فسئل منه حين امتحانه عن خاتم فضة اخفي في الكف فقال في الكف
شي صلب ابيض فيه ثقبة فقيل له ما هو فقال فاذن هو بحبل بل هذا عنه ح
اغرب منه لان الخيال اصغر من الكف وما يساوي الجبل اعظم من الجبل
قوله واما حصول صورها واشباحها الظاهر ان مراده بالصورة هنا الشبح
والمثال كما فهمه الشارح فان لفظ الصورة يقال بالاشتراك على معان كثيرة
والمراد بها هنا حقيقة الشي التي بها هو ما هو ولذلك تسمعهم تارة يقولون تسمعهم ح
حقايق الاشيا تحصل في الاذهان وتارة يقولون صورها تحصل فيها

بالمعنى
وحقيقة الجسم المذكور صورته كما نص عليه الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله
ان لكل جسم طبيعة وصورة وعرض ثم قال وصورته هي ماهيته التي بها
ولهذا خ هو ما هو وذلك قد يبقى الجسم بشخصه مع تبدل مادته بان ينتقص منها شي
كما في حال الذبول او يزداد عليه كما في حال النمو فان النمو الجسم المخصوص مثلا شخص واحد ما دام
موجودا مع انه قد يتحلل منه بعض اجزائه وقد ينضم اليه بعض اجزاء من خارج و
حينئذ عين الجسم بهذا المعنى ذاته ثم الصورة الحالة في العقل قد يكون لها وجود
في الخارج اما في مادة كالصورة الجسمية والنوعية واعراض الماديات فانها
كما تحل في مواده الخارجية فقد تحل في القوة العاقلة ولهذا ينسبون القوة العاقلة
المستعدة لحلول صور الاشيا فيها الى الهيولى المستعدة لذلك ويسمونها عقلا
هيولانيا وكون نسبة العقل الى الهيولى لذلك وجدت انا في بعض تعليقات
المعلم الاول واما لا في مادة كالعقول العشرة والهيولى الاولى وقد لا يكون
وجود ح لها في الخارج كالصورة الخيالية الغير المطابقة للخارج فان قلت الصورة الحاصلة
في الذهن هو العلم وهو عرض من مقولة الكيف كما حقق في موضعه فيكون
مخالفا للصورة الخارجية التي هي جوهر مثلا في الذات فلا يكون عينها
قلت كما ان الهيولى الواحدة بحسب حلول الصورة النارية والمائية فيها
يصير نارا او ماء كذلك الصورة الواحدة بحسب الوجود الخارجي والذهني يصير
جوهرا او عرضا فان قلت تبدل الذات في الهيولى معقول لانها امر مبهم
لا تحصل له في ذاته اصلا فلا يبالي باي تغير يرد عليه دون الصورة فانها
متعينة في حد ذاتها ولذا تتبدل بعينها لم يبق تلك الصورة قلت تعين
يكن ح الصورة مشروط بالوجود لان الشي ما لم يوجد ضرب من الوجود لم يتعين
ذاته لما مر آنفا فلا بعد في تبدل المشروط عند تبدل الشرط ويجيء لهذا زيادة
كما توهم ح تفصيل في تحقيق قوله لكان صورة الشي تمام ماهيته من كلام الشيخ يجيء
لجزء آخر هو الهيولى فلا بد من صرف في كلام الشيخ وفيه بحث اذ لا لان

المذكورة ممنوعة فان العقل لا يستبعد من ان يكون شيء جزء الارض وماخوذا
فيه لا بخصوصه بل بوجه مبهم كالاجسام العنصرية في الشخص المعين
من الحيوان او النبات فان اجزاءه ماخوذ فيه لا بخصوصياتها حتى لو ابدل
بعضها ببعض آخر منها لا يلزم انعدام الشخص المذكور ويكون لذلك الارض جزء
الشخص معين بذاته بتعين الجزء المبهم فيه بان يصير عينه فاذن يكون *بالعرض في*
ماهيته عين المعين مثلا الخزف يعني هو ما بذاته وجزء مبهم صار ما
بالعرض فتمام ماهيته هو الماء وليس الا اذا عرفت ذلك ظهر لك ان كلام الشيخ *على ما هو نص قيد*
محمول على ما نص عليه ثم قيل ان الهيولى بحسب الصورة النارية *اعتراض على قوله فلو كان الهيولى لم ١٢*
والمائية يتقلب حقيقتها فتصير حقيقتها تارة ماء وتارة نارا لكان
مثاله مطابقا في الجملة لكن يتجه وكيف يتصور ذلك وفيه بحث فان *ثم ٤*
الهيولى في ذاتها مبهمة والمبهم ما دام باقيا على ابهامه لا يكون موجودا
في الخارج باتفاق اهل الصناعة كما نقل عنهم الشيخ ولا يتعين ذاته
بانه هذا او ذاك فاذا حلت فيه الصورة النارية يصير نارا واذا حلت فيها
الصورة المائية يصير ماء كما صرح في موضعه الا يرى ان الماء الذي كان
في الجرة لما فرغ في الكيزان يحكم العقل بان الماء الذي كان في الجرة في الكيزان
لا انه يحكم بان الجسم الذي كان في الجرة في الكيزان ولولا ان صارت الهيولى
ماء بالعرض لما استقام ذلك الحكم ثم قيل ان الوجود متقدم فكيف يقال *اعتراض على قوله اذ الشيء ما لم يتعين لم يخرج من الوجود لم ١٢*
بعد فصار انسانا الا ان الموضوع وجوده اما انسان او جسم آخر فان
كان الاول صار المني وجد الامر العرضي فصار انسانا وان كان الثاني *الا ان في*
صار المني وجد العرضي مثله فصار انسانا فذلك لا يتحول به عاقل وفيه بحث
لا منع تقدم الوجود قد عرفت جوابه مما سبق كيف لا والعقل كما يحكم بديهة
بان ثبوت شيء لآخر فرع لثبوته في نفس الامر وذلك يستلزم تقدم الوجود فيها
كذلك يحكم بديهة بان تعين ذات الشيء فرع لوجوده في نفس الامر فكيف لا يستلزم

تقدم الوجود فيها انهم الوجود متأخر في الاعتبار الذهني كما فصلناه والموصوف
وجوده هو الامر العام مع قطع النظر عن الخصوصيات لا دأب القوم حيث
انهم يعرفون تقدم امر حالي عن محله الآخر انهم يفرضون امرا عاما ويبحثون
عروض هذين المحلين له فانها بحاجة مجرد العقل وقد ما حكموا بتقدمه
وذلك جار في الذاتيات ايضا فانهم يقولون ما لم يصر الشيء جسما لم يصر حيوانا
وما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا قوله انه معنى الزوج والفرد الا ما حصل *بلغ*
فيه الزوجية والفردية عن ما له لحظتهما كثيرا ولم يخطر ببالنا هذا التفصيل
بل معناهما امران مجهولان يسميان بالفارسية بطاق وجفت وتوضيح
الكلام في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحادهما في نفس
الامر لا قيام مبدأ الاشتقاق به كالاسود والمتحرك فان ذلك غير
لازم كما عرفت البتة شاره فان قام مع ذلك مبدأ الاشتقاق به *جائز*
صح فيه ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم به
كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود ثم الزوج والفرد
من الاعداد التي لم يقم مبدأ الاشتقاق بها في نفس الامر كالموجود والواجب
والممكن ونظائرها فان مبادي هذه المشتقات امور عقلية تنتزعها
العقل منها بضرب من الملابسة فلا يصح تفسير الزوج والفرد بما حصل *تغير في*
فيه الزوجية والفردية ولذا كان مناط صدق المشتق على شيء اتحادهما
في نفس الامر فلا يكون متحدا معه فلا يصدق المشتق عليه وان قام
به مبدأه فالذهن لما لم يكن متحدا مع الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق
الزوج عليه وان قام به الزوجية فان معنى القيام هو الاختصاص
الناعت فكيف لا يلزم من قيامها به كونه زوجا وهل هذا الا كما يقال
لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم كونه اسود وابيض وفيه بحث
اذ لو كان المراد بالقيام هو الاختصاص الناعت فلا يلزم ان الزوجية

قائمة بالذهن بهذا المعنى ضرورة انها ليست تابعة للذهن ولو كان
المراد به ما يشمل مثل قيام السرعة بالجسم بواسطة الحركة فالقيام
مسلم والتابعية ح غير لازم ولا يلزم ان ما يحصل من الدوخجية في الذهن
ليس دوخجية هناك بل هو هناك علم بها فلا يلزم ان يتصف الذهن
بالدوخجية وانما يتصف بالعلم بها والجسم القائم به السواد ليس نظير الذهن
وانما يكون نظيره لو لم يكن الجسم متحدا مع السواد في نفس الامر وكان يتحد
الذهن مع الدوخجية فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة الغير المتحد مع
السريع في نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك صدق السريع عليه
قوله لانه يلزم ان يقال كون محل الدوخجية اه فنقول يجوز ان يكون
للشيء وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار
والآخر يجوز وجوده الخارجي في ترتب الآثار كما قرره صاحب هذا الجواب
فيما سبق في العلم فاطلاق الوجود الخارجي هاهنا واراد به ما بيناه ولا
ما يجوز وجوده في ترتب الآثار فلا يرد على مقصوده ما ذكره الشارح
من لوازم الماهية فافهم وفيه بحث لانه بعيد لفظا ومعنى اما بعده
لفظا فظ واما معنى فلانه مبني على ان يكون للشيء وجودان في الذهني
وان يكون للماهيات نظام يحاذي لوازمها في الوجود الذهني بان يكون
المبادي المذكورة امورا حاصلة فيها بالفعل تابعة عليها هناك لانها
يكون امورا عقلية ينتزعها العقل منها كما سبق وان يكون لزومها
للماهية بحسب الوجود الذهني الذي هو بمنزلة الوجود الخارجي لا بحسب
الوجود الذهني الضعيف وان كان للماهية وجود ذهني ضعيف ولا
يثبت شيء منها بل الظاهر الواقع خلافه كل واحد منها قال بعض الفضلاء المحشي
الجواب منع المقدمة القائلة بان معنى الاتصاف بصفة قيام ما
هيتها بمحلها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بالفعل بوجود ظلي او

للماهيات نظام لمبادي لوازمها في الوجود الذهني

انا م

الظلي

او لا يكون ونفي كون القيام بحسب الوجود الذهني منتفيا ومستلزما
لكون المحل متصفا بذلك القيام ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة الاشكال
مطلقا سواء تثبت الحكم بلوازم الماهية او بصفات المعدومات كا
لا مساغ له يكون ان يقال في الجواب لا نم ان الممتنع ما يمتنع قيامه مساغ ... مطلقا م
ولو بحسب الوجود الظلي ويقيس ان المنتفي اي شيء هو انما هو الوجود
الخارجي كما في الموجودات التي يكون من عوارض الوجود او نفس الصفة
بدون اعتبار مطلق الوجود كما في المعدومات ولوازم الماهية ليس
ما يلزم في الجواب حسم مادة الاشكال والغرض لكون المنتفي انما هو نفي
هو الوجود العيني لانه يلائم الموجودات في تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم
ان يكون الذهني حارا وباردا الا ان مدار الجواب ذلك لظهور ان
المدار ذلك المنع فلانه ما زعمه البعض من ان الجواب ليس حاسما لمادة
الاشكال مطلقا وفيه بحث لانه ايضا بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظ
واما معنى فلان السند يتعين معنى الممتنع منه ولا يتعين ان ليس لسوى
هذا المعنى وهو ما حصل فيه الا مساغ وان سلم المانع منه ان معناه
ما ذكره لم يتوجه منعا اصلا ضرورة ان الا مساغ اذا احصل في الذهني
كان الذهني ح ما حصل فيه الا مساغ وان لم يسلم ان معناه هذا
فلا بد ان نص معناه ثم يورد المنع ان كان قابلا له ولا يكفي ان يقول
يجوز ان يكون لهذا اللفظ معنى آخر يبنى منعه على هذا الجواز كان يقول
لا نم ان الانسان كاتب لجواز ان يكون الكاتب بمعنى آخر سوى مالك
الكتابة قوله فانا نعلم بعلمنا ان هناك امرين اي انه ان هناك امرين
متغايرين بالذات احدهما مرآة الملاحظة الآخر فهو مم كيف ولو انا
نتشاء معلومنا الا بمجرد سوكه مفهوم الحيوان بخلاف ما اذا ادركنا المرآة
شيئا فانا نتشا حالنا وجدنا امرين وان اراد ان هناك امرين متغايرين

ح م

بالاعتبار فقط فذلك مفهوم الحيوان وهو معلوم وعلم جزئي اذا ادرك
مع العوارض الغريبة المؤثرة فيه وكلي اذا ادرك بدون تلك العوارض وح لا
يرد الاشكال الذي اورد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن
كما سيأتي تفصيله قوله وثانيهما موجود في الخارج فيلزم وجوده من الثاني في الخارج
مع لزوم اتصاف النفس في الخارج مسلم ولا يلزم منه محذور كما تقرر فيه بحث
اذ لو كان النفس متصفا بالامر المعدوم فيه لزم وجود النسبة في الخارج بدون
طرفيها فيه وهو ممتنع اذ النسبة حيث يكون فرعا لطرفيها هناك كما عرفت في الخارج ح
ان ثبوت شيء لشيء فرع كما انه فرع للمثبت له كذلك فرع الثابت ومنشأ الاشتباه
انهم صدقوا عليها انها عالمة في الخارج بحسب الفائدة مناط ذلك قيام العلم
بها واتصافها به فيه والعلم لم يكن للعلم وجود خارجي حكم بان الاتصاف في الخارج
بدون الصفة فيه وليس كذلك لظهوره انتفاء مناط صدق المشتق على
شيء الخارجي وها في نفس الامر لا قيام مبدء الاشتقاق به فمناط صدق العالم
على النفس الخارجي انما هو قيام العلم بها فيه قوله فيشكل ح بعد ان الوجود
فلك ان لا يكون ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور
الذهنية بالامور العينية نظرا الى المحققين كالمعلوم وغيرهم صرحوا على ان العدد ذكر ح
امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة نقله بافراده
في موضعه وفيه بحث لان القوم بعد ما اختلفوا في ان العلم من اي مقولة
اختار بعضهم انه من مقولة الكيف وهم المحققون وبعض اخر انه من مقولة
الانفعال وبعض اخر انه من مقولة الاضافة فلو اورد على من اختار انه
كيف ان العلم بالجوهر جوهر اجاب بانه جوهر باعتبار وكيف باعتبار
اخر كما يجيء فكيف يجوز ان يقال عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة
واما ما اورده من النظير فمبني على ما توهم بعضهم من ان المقولات العشر
مخصوصة بالامور العينية وليس كذلك قوله وعلى تحقيقنا هذا اندفع هذا

القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر
كلامه من قوله بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه فيها لزم الاشكال
الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعا
والاشكال الثاني ضرورة ان ما هو متحد مع الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة ايضا ح
الحقيقة فان قيل القائل بالشبح والمثال لا يقول بحصول الماهية نفسها في
الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان
فافترقا قلنا فلا بد من اثبات وجود امر مغاير بالماهية للامر المعلوم و
دونه خرط القتاد فانا لا نعلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة
بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها بدون تلك العوارض وفيه بحث
اذ لا نم ان القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كان
ذلك بعينه قوله بالشبح فان حصول ماهية الشيء في الذهن اعم من ان يبقى
فيه على ما كان او ينقلب فيه بماهية اخرى حتى كان شيء واحد بحيث لو وجد
صاد ح في الخارج كان ماهية ولو وجد في الذهن كان ماهية اخرى وقد عرفت
جواز ذلك لتقدم الوجود على الماهية في نفس الامر من جملة القائل بالشبح فانه
ليس ذلك الشيء بل مثاله حتى لو فرض وجود ذلك الشيء في الذهن لم يكن عين
الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن عينه فافترقا ويعلم من هذا
ان الامر الحاصل في الذهن المغاير بالماهية للامر المعلوم هو نفس هذا
المعلوم فانه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى
اثبات وجود امر مغاير للمعلوم في الذهن كما فهمه لابطال قوله ان
الموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم يدل بظاهره
على ان الامر العيني وصورته متخالفان بالماهية لانهما لو اتفقا فيها
لما جاز اختلافهما في اللوازم اقول ان كان المراد باللوازم لوازم
الماهية لدل الكلام على اختلاف ماهيتهما لكن ذلك غير لازم لجواز ان

ان يكون الاله لوازم الوجود قوله وعلى هذا التحقيق نقول ح تحي نقول
هذا بالحقيقة جمع بين حصول نفس الماهية وشبحها معا في الذهن من دون
اثبات ذلك حفظ القسناكيد الظاهر من كلام القدماء ان ماهية الاشياء
في الاذهان لما لم يصدر عنها الاثار ويكون مطابقة لما يصدر عنها هذه
اطلقوا عليها الشبح لا ان هناك مذهبين قاله ولي ان يقال في دفع ان للماهية الاشكال ح
وجودين خارجيا وذهنيا بحسب هذا الوجود من مقولة ما او خارج عن المقولات
وذهنيا وهو بحسب هذا كيفية نفسانية لا غير ولهذا قال النحرير المحقق
كالدين الدواني العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم وقد
اشار الشيخ الى ذلك في الهيات الشفاء حيث قال بعد ان صرح ان الصورة
الحاصلة في النفس من الجوهر جوهر **فان قيل** فتجعلون ماهية الجوهر انها
تارة يكون عرضا وتارة يكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا
ان يكون ماهية شي توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون
في الاعيان يحتاج الى موضوع ما ولا يحتاج الى موضوع البتة
ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودا في
النفس انتهى كلامه اذا عرفت هذا فنقول مفهوم الحيوان مثلا موجود في الخارج
وفي الذهن ايضا وهو علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية
بحسب الوجود الذهني ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب الوجود الخارجي وجزئي
اذا ادرك مع العواشي الغريبة المؤثرة فيه وكلي اذا ادرك بدونها ولا محذور في
شي من ذلك **فان قيل** ما يدرك من صور جميع المقولات بحسب الوجود
الذهني من مقولة الكيف **قلت** اندراجها في تعريف الكيف دون تعريف من
المقولات اذ يصدق على كل واحدة منها من حيث انها قائمة بالذهن
انها هيئة قارة لا توجب تصورها تصور شي اخر خارج عنها وعن
حاملها ولا يقتضي لذاتها قسمة حاملها ولا نسبة في اجزائه وتعريف

الكيفية بهذا الوجه ماخوذ من كلام بهمنيار وقيد على تقدير ان يكون الوجود
في الذهن مغايرا للوجود الخارجي في نفس الامر ليكون مباينا للماهية
فلا يصح ان لشي وجودين وبرهان الوجود الذهني انما يدل على وجود الاشياء
انفسها في الذهن لا على وجود امر يخالفها في الماهية وله نسبة مخصوصة
اليه وهذا ما ذكره هذا القائل الا قول بالشبح والمثال فان القائم بالذهن
عنده كيف فلا يكون متحدا مع الجوهر في الماهية غاية ما في الباب انه يحاكيه
وهو بعينه مذهب القائلين بالشبح وما نقله عن الدواني على تقدير
صحته كلام مدخول فيه وكيف يختلف ذاتيات الشي باختلاف الاعتبار
فان ما يثبت لشي باعتبار ويسلب عنه باعتبار لا يكون ذاتيا له بالبديهة
والمخالف مكابر ثم لنبين فيما نقله عن الشيخ اشارة الى ما توهمه اصلا فلانه
منافاة بين الجوهر والعرض بحسب ما فسرهما الشيخ فلا اشكال في كون
الشي جوهرا وعرضا كما بينه الشيخ انما الاشكال في كون الشي جوهرا وكيفا
او من مقولة اخرى **تحقيق** لا يخفى ان ما ذكره هو حسبان ان بين الوحدة
مطلقا وبين اختلاف الماهية تنافيا وليس كذلك لان للوحدة انحاء شتى وكثير
من اقسامها قد يعرض لما هو مختلف بالماهية كما لا يخفى على من يدركها فاذا
عرض نحو من انحاء الوحدة للامر العيني وما حصل منه في الذهن صح ان لشي
واحد وجودين ولا ينافي ذلك اختلاف ماهيتيهما ولو كان ما حصل
من الاعيان في الاذهان موافقا لها في تمام الماهية لكان ذاتيا له
حاصلا هناك فان يكون صورة الانسان في الذهن جسما ناميا
حساسا متحركا بالارادة ناطقا وصورة ممثل الشمس في الخيال فلكا ذا شمس
حركته مركز العالم وعلى هذا القياس وفساد ذلك اجلى من ان يخفى على ذي
مسكة وعلى تقدير اتحاد ماهيتيهما لا يكون لشي واحد وجودان ضرورة ان
الامر العيني وصورته الذهنية اثنان غاية الامر على هذا التقدير ان يكونا

من نوع واحد ولا يكون وجود فردي نوع في محل وجوده فيما اتصف منه كما لا يخفى
واما برهان الوجود الذهني فانما يدل على ان ما ليس له وجود في الاعيان
ويصدق عليه الحكم الثبوتي له نحو من الوجود ولا يدل اصلا على ان الامر العيني وصورته ضرب آخر صح
الذهنية متحدان بالماهية ولم يتعرض منهم ذكر بل ذهب بعضهم الى ان الصور
الذهنية مطلقا من مقولة الكيف وبعض آخر الى انها من مقولة الانفعال الى العلم صح
او الاضافة ولم يتعرض لشيء من احد من مقولة المعلوم واما ان ذكر قوله
بالشبح والمثال فليس كذلك لما حققناه فيما سبق فلا نعيده وان الحق الحري
بان لا اعتبار بين الوجودين اي هو بحسب كل وجود من مقولة كما حققناه وكلام
الشيخ ايضا يدل على هذا الا انه ظاهر واما الجزم بعدم منافاة الجوهر والعرض
والتزام الاشكال في كونه كيفا في الغرائب لظهور ان مباينة الكيف
مع الجوهر بواسطة اعتبار العرض في تعريفه فان الجوهر لا يقتضي القسمة لذاتها في تفسيره سان
من خواص الكم ولا النسبة لذاتها من خواص الاعراض النسبية فلو كان عرضا
لصدق عليه عرض اخر لا يقتضي القسمة ولا النسبة فكيف لا يكون كيفا ثم تبدل
تخصيص الجوهر بالوجود الخارجي غير لازم فان الجوهر عبارة عن كونها بحيث اذا
وجدت في الخارج لم يحتج الى الموضوع وهذه الحيثية ثابتة له في الذهن فهو جوهر
بحسب الوجود الذهني وجوهر مطلقا وفيه بحث لانه لما عرف بان الجوهرية
عبارة عن كون الماهية بحيث لو وجدت في الخارج كان كذا كان لا محالة بحسب
الوجود الخارجي حيث اعتبر في تعريفه حاله في هذا الوجود ومنشأ الاشتباه في تفسيره سان
عدم التمييز بين كون الجوهر به بحسب الوجود الخارجي وبين كونها حال الوجود الخا
رجي فان صورة الجوهر وان كانت حال كونها في الذهن جوهرا الا انه جوهر بمعنى
حيث انها اذا وجدت في الخارج كان كذا فهو بحسب هذا الوجود فذكر وجود
الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان هذا التفسير لا يلائم متن الكتاب
لان الوجود المبحوث عنه فيه هو الوجود المطلق المنقسم الى الذهني والخارجي فلا

فلا يصح ان يفسر بحصول الماهية في الاعيان ولذلك اطلق المص الحصول وقال
بل الحصول وذكر قوله في الذهن اولا لانه بصدد ابطال المذهب السخيف
وهو ان الوجود ما يحصل به الماهية في العين ولعل صاحبه ممن لم يقل
بالوجود الذهني فلذلك اخذ العين في تعريفه فالاولى ان يترك قول الشارح في تفسيره سان
العين ليوافق متن الكتاب قوله اقول فيه بحث قيل لا نقر ان الحركة يستلزم
ان يكون للمتحرك في كل آن نوع من فيه من المقولة التي فيها الحركة لا يكون قبل
ولا بعد فلا محالة يكون تلك الانواع الانية موجودة المتزيلة محصورة بين بالقوة صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم تعاقب الآنات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة صح
الحاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك
باقيا ما للتعدد في يحتمل هذا يظهر انه لا يكفي للمسوي الحركة في الصورة واما جواز تبدل
الوجود على نحو جواز تبدل الصور اعني وقوعه على سبيل التدريج فليس
الكلام هاهنا في نفيه بل المطلوب هاهنا نفي فيه كما صرح به الشارح فلا الحركة صح
يحصل اوله عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الا في حكان بالفعل ولا للمتحرك الكم صح
بالفعل وهو بط بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط
بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين محض القوة ومحوضة الفعل والفرد
المفروض فهو ان لا يجوز ان يتصف لا يخرج عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما
انه لا يخرج عن افرادها بالفعل فليس بضروري ولا من مقبل البديهيات اقتضى
خلاف ذلك فيحث اما اولا فلانه ان اراد ان تلك الانية من الوجود منه بالقوة الافراد صح
قبل ان ينالها المتحرك ويتلبس بها فمسلم ولا يلزم منه انه لو وقع الحركة في الوجود لكان
الوجود قبل ان يناله المتحرك ويتصف به موجودا لكان بالقوة ولا محذور في
ذلك وان اراد انها بالقوة حال ينال المتحرك اياها ويتلبس بها فممنوع لانها
حينئذ بالفعل ولا يلزم ثبات الا ان تتابع اذ بين كل آنين زمان يكون المتحرك
فيه زمانا في من المقولة التي فيها الحركة لا فرد آني منها ولا انحصار غير المتناهي فرد صح
بين حاصرين انه لا يوجد شيء من تلك الافراد الانية معا فضلا عن غير

المناهي يجب واما ثانيا فلان كون المنبول في القابل بالقوة عبارة
عن عدم حصوله في القابل فان كان القابل معه فلا بد من ان يكون
المنبول حاصلا فيه لامتناع خلوه عن النقيضين فاذا لم يكن حاصلا فيه اوليس حاصلا فيه م
وجب ان يصدق انه ليس حاصلا فيه فيجب ان يصدق انه غير حاصل
فيه لان الموجبة المحصلة لازمة للسالبة البسيطة عند وجود الموضوع كما يجيء في المعدولة م
موضعه فخلو المتحرك عن قوة تلك الاين وفعلها معا كما حسبه ممتنع وايضا عدم
خلو الجسم عن الكم والوضع والحيز وان كان في حال الحركة معلوم بالضرورة
وما يقال في اثبات خلوه عنها مصادم للبديهة غير مستحق للجواب سلمنا
ان الاين الآنية من الاين مثلا موجودة بالقوة لكن لا يلزم منه ان المتحرك لا
يكون حاصلا فيها لان تلك الاين اجزاء مفروضة العقل في اين موجود في
نفس الامر وتلبس الامر في الخارج بالعارض متصف بالوجود فيه جايز الا يرى ان السفينة تجري
على شطر من البحر وهو جزء بالقوة منه فلو كانت الاين الآنية للوجود على تقدير
وقوع الحركة فيه بالقوة لم يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك موجودا بها
قوله بعض واما من افراد الوجود ان كان للوجود افراد عارضة لماهيات
في نفس الامر بنوعه ما ذكر الشارح وان كان مفهوما واحدا ينتزعه العقل
من الموجودات ويتخصص بالاضافة اليها فلا [?] للوجود ان [illegible] التقرير [?]
تشخصات فلو وقع الحركة في الوجود لم يكن المتحرك متشخصا واحدا بعينه [?] ما دام متحركا م
التشخص الا ان يشكل ان تشخصات الوجود اما تشخصات الموجود فلازمة لها
فينتفي بانتفائها فعلى التقرير بن ينتفي الشيء بانتفاء الوجود بالوجود الاخص التشخص المعين ويكون تماما حصل م
موجود بغير الاول بل معا دكان حصول ذلك الوجود آن انتفاء الوجود الاول وبعده
ولذلك حكموا بانه اعيد لما زال عنه الوجود الاول فالوجود الثاني ان كان عين
الوجود الاول يكون للوجود ثانيا وجود آخر غير الاول وفيه بحث اذ ما ذكره
من ان تشخصات الوجود اما تشخصات الموجود او لازمة لها ليس بينا

بلغ
ولا مبينا قوله انه ليس شرا آه فيه انه لا يجوز ان يكون تفوته القطعي مثله
من حيث انه مجهول وهو امر وجودي لا بد لتغيره من دليل وح لا لزم يتم في مادة
القطعي لم يثبت قطعا وفيه بحث لان الالم ادراك المنافي فالمنافي اذا كان واقعا الطبيعي م
كان ادراكه ادراكا للامر الواقع في نفس الامر وادراك الامور الواقعة فيها ليس
شرا بالذات بل هو من الكمالات وكان ما هو الشر بالذات فيه هو ازالة
الاتصال فيدركه شك ان تفرق الاتصال شر بعينه ادرك او لم يدرك ثم الالم
المترتب عليه شر آخر لاجزاءه فيكره عاقل م وفيه بحث لانه ان اراد ان الالم شر با آخر وهذا م
الذات فليس كذلك لما عرفت وله يلزم من عدم انكار العقلاء شريته ان يكون
شريته ذاتية لاحتمال ان يكون شريته العرضية بينة وان اراد انه شر بالعرض
فلا ينافي ذلك ما ادعاه القوم من ان الشر بالذات هو العدم قال بعض الفضلاء
قد اشتهر بين الناس ان الخير هو الوجود والشر هو العدم ونحن اراد وا به
تصوير الخير والشر او التصديق بثبوت الوجود والعدم لهما لانه انما يتاتى بعد
تصور معنى الخير والشر وكلامهم الآتي فيه وما اورد في صورة الاستدلال من
الامثلة المذكورة في الشرح ليس باستدلال بل تنبيه لحسنا هاهنا كانه جواب
سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم
ونحن نجد من اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان
الوجود ليس شرا بالجنسية بل بالعرض وايضا ربما يطلقون الخير والشر على حصول
كمال الشيء وعدم حصوله اذا تمهد هذا فنقول ان اراد وا بالخير في قولهم الوجود كمال له م
خير محض المعنى الاول يكون معنى ذلك القول الوجود وجود محض فخلوه عن الفائدة
وان اعتبروا في هذا المعنى قيد المؤثر وقصدوا بالخير ذلك القيد مجازا اطلاقا
للعبد على المقيد لزم ان لا يكون هذا الحكم عاما لجميع افراد الوجود لخروج وجود
الواجب ووجود المعلولات المستندة اليه بطريق الايجاب كما هو مذهبهم
مع انه عام عندهم حيث قالوا الوجود خير في نفسه وان اراد وا المعنى الثاني
بلغ

يلزم ان لا يكون هذا الحكم عاما الوجود الواجب لعنايته بذاته سواء اريد بها
لكل صفة يناسب ما حصل له ويليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان
مع انه يلزم على التقدير الاول ان يكون بعض الاعدام خيرا لكونه لايقا و
مناسبا لما حصل له كعدم الكمالات الانسانية الحاصل للحيوانات العجم
فظهر بما ذكرنا ان هذه الدعوى ليست باقناعية كما انها ليست بيقينية فقوله
فالحق انها اقناعية ليس كما ينبغي **وفيه بحث** اذ لم يريدوا بذلك تصوير معنى لفظي الخير
والشر كما حسبه هذا الفاضل فان معناهما معلوم بالبديهة ويوصفون بكل
منهما اشياء مخصوصة ويسلبونه عن اشياء اخر لكنهم لا يعرفون بينهما بالذات خير
ويعنون بها بالعرض خير ويطلقون الخير على كل واحد منهما وكذا الشر والقوم
ذهبوا الى ان ما يطلق عليه الجمهور الخير قسمان خير بالذات وخير بالعرض و
كذا ما يطلقون عليه الشر قسمان وادعوا ههنا ان ما هو الخير بالذات
هو وجود شيء وما هو الشر بالذات هو عدم شيء وهذه الدعوى هي التي حكم
الشارح بانها اقناعية وبانهم ما صححوها ببرهان نظرا الى ان يطلق
المتحرك بالاله بلفظ على الفرس الذي شد به العجل ويطلق على العجلة ايضا فقيل — وبطه م
ما يطلق عليه المتحرك بالاله بلفظ ههنا قسمان احدهما متحرك بالاله بلفظه بالذات
وهو الفرس والثاني متحرك بالاله بلفظه بالعرض وهو العجل ثم يدعى ان
بالاراق م — المتحرك بالذات حيوان **قوله** المتكلمون لا يقولون بالموضوع قال بعض الفضلة
كون ذلك من مصطلحات الحكماء لا يقتضي امتناع ان يستعمله القوم الآخر
بل لا يوجب عدم استعماله فان كتب الكلام مشحونة بمصطلحات الفلاسفة
وان المتكلمين يستعملون كثيرا في مقاصدهم **وفيه بحث** اذ لم يدع المورد
ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع بناء على انه من مصطلحات الحكماء حتى يجاب
بما ذكره هذا الفاضل بل لاعلى انهم لا يقولون بالموضوع اصلا كما هو
الظاهر من عبارته فحينئذ لا مجال لذلك الجواب **قوله** الضدان عندهم معنيان

يمتنع اجتماعهما في محل ان ارادوا به لذا استحالة الاجتماع مع امكان حصولهما
في محل ما هو المتبادر فضد الوجود لا بد ان يمكن حصوله في محل بدون
حصول الوجود فيه اي بدون كونه موجودا لكن يمتنع ان يوجد محل خاليا
عن حصول الوجود فيه اي بدون كونه موجودا ولهذا امتنع ان يوجد محل خاليا
عن الوجود امتنع ضد الوجود حصول ضد الوجود في محل ما وان ارادوا به استحالة
الاجتماع مطلقا لزم ان يكون للباري تعالى اضداد بهذا المعنى وهم لا يقولون
بذلك والظاهر ان مراده هو الوجه الاول ولذلك حكم المحشي بان الوجود له
ضد **قوله** ويرد عليه ان هذه المقدمة الخ قيل كلمة اذ لا يعتد بالضد الا من حيث عروضه
فلا يرد منافيته هذه على المعنى نعم يرد ان الضد انما يتحقق عروضه للموضوع
الضد من حيثية واحدة والوجود لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فانه
بل كل معقول فهو موجود اما في الذهن او في الخارج فلا يتصف شيء من المعقولات
بعضا ده اصله ولا اجتماع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر عدم اتصاف المعقولات
بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء ما
وفيه بحث اذ صرف الكلام عن ظاهره الى معنى غير متعارف منه هربا عما يرد
عليه مع ابداء آخر على هذا المعنى مما لم يعهد من المحصلين بل اما الحكم بجواز ان يكون
له ضد لا يكون عارضا لشيء فانما يستقيم لو لم يعتبر في الضدين امكان العروض
لمحل والظاهر انه معتبر فيهما كما سبق آنفا **قوله** واستدل على نفي التماثل كما ان
يستدل على نفي تماثل الوجود بانه لو كان له مثل لكان له محل كما كان للوجود محل
بناء على ان حكم الامثال واحد لكن ذلك ممتنع لان كل محل موجود فلو
صار مع ذلك محلا لمثله لزم اجتماع المثلين وانه محال **قوله** معنى الايجاب هو الحكم
بثبوت احدهما للآخر الايجاب هو الحكم باتحاد الموضوع والمحمول وبه ان هو هو وانه الحكم
بثبوت احدهما للآخر كما هو ما اشار اليه فتح بنقل ما يدل ما ذكره من
المقدمتين الايجاب المستدل به هو الحكم بكون الشيء شيئا وكون الشيء شيئا فرع

جميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض صح

تبجيل صح

لكونه في نفسه اماله وفي نفس الامر واما ثانيا فلانه هل البسيط منتزعة
على الهلية المركبة قوله انا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال اراد بذلك
انا نعلم قطعا ان تلك القضية ليست علة لتحقق مضمونها بوجه من الوجوه كما
هو المتبادر من كلامه فهو ممنوع كيف ووجود الموضوع متقدم على ثبوت
المحمول له كما عرفت والعقل لا يقتضي من ان يكون الوجود المتقدم له يكون في ذاته
مدركه ويجوز ذلك ومع هذا كيف يجزم بان تلك القضية ليست علة لتحقق مضمونها
قطعا وان اراد به ان تحقق مضمون القضية بدون القضية المدركة غير منكر عندنا
فيسلم لكنه لا يلزم منه الا توقف تحقق مضمونها عليها بجواز ان يتوقف عليها
ولا يكون التوقف معلوما لنا فلذلك لا ينكر تحققها بدونها وبالجملة غاية
ما لزم منه عدم انكار احد الامرين بدون الآخر وهو عدم العلم بالعلية في لا عدم العلية صح
نفس الامر هذا على ما زعم الشارح من ان المحمول ثابت للموضوع واما على ما ذكرناه
فيقال وجود الموضوع متقدم على اتحاده مع المحمول قوله وليس ذلك الا المطابقة
نسبتها للنسبة الخارجية اقول كان الشارح تبع في ذلك جماعة من المتاخرين تبع صح
حيث ذهبوا الى ان بين موضوع القضية ومحمولها نسبة في نفس الامر ومعنى مطابقة
الحكم للواقع ان يطابق نسبة لتلك النسبة بان كانتا ثبوتيتين او سلبيتين و
الحق على ما ذهب اليه ان الايجاب الحملي هو الحكم باتحاد الطرفين وكون احدهما
هو الآخر في نفس الامر فيكون المحمول عين الموضوع في الواقع ولا نسبة بين الشيء
ونفسه ليطابقها نسبة الكلام بل صدق الكلام مطابقته للواقع مطابقة الحكم ذ صح
الصورة لذي الصورة فان الحكم الايجابي صورة اتحاد الموضوع والمحمول فان كان اتحاد
هما واقعا بان كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر بحسب جهة القضية كان
الحكم مطابقا للاتحاد يعني ان الاتحاد اذا وجد في الذهن كان عين ذلك الحكم و
ذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثله كان عين الاتحاد كما ان الفرس اذا حصل
في الذهن كان عين الصورة الحاصلة منه فيه ولا احصلت هذه الصورة في الخارج

كانت عين الفرس ونفس عليه حال الحكم السلبي وما كان تحقق مدلول الخبر في
نفس الامر له نما مساويا للمطابقة المذكورة قال بعض الافاضل الى ان صدق
الخبر عبارة عن تحقق مدلوله في نفس الامر فيرد قوله لانا اذا وجدنا الاتحاد في
الذهن كان عين ذلك الحكم غير مسلم كيف والاتحاد قد يتصور من غير اذعان
ولا يكون عين الحكم ح وفيه بحث لانه لا شك ان الاتحاد المذكور قد يدرك تصورا سوى الخبرية صح
ساذجا فهو ح ادراك غير الحكم وقد يدرك بقصد يعافي ح يكون ادراكه نفس الحكم
فهو في الذهن قد يكون حكما وقد يكون غيره ولا ان لفظا اذا بنى لا
بجزئيته فانه يصدق ان الاتحاد المذكور فهو هذا فاذا اذا وجد في الذهن
كان عين الحكم ثم قيد كيف يقاس السلب عليه مع ان السلب لا تحقق له
في الخارج وفيه بحث اما اولا فلان الموجه اعتبر مطابقة الحكم الايجابي مع ما في
نفس الامر كما ينادي عليه كلامه لا مع الخارج فقط ولذلك الحكم اذا وجد قال وذلك صح
في الخارج مثله والسلب قد يتحقق في نفس الامر واما ثانيا فلان المعنى تحقق
السلب في الخارج رفع الايجاب فيه لا انه يوجد فيه السلب كما حسبه ونفاه
قوله معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول فانه هو الذي لوحظ للموضوع افرك النسبة الحكمية بحكم المقدمة
بينهما وجعل مرآة لتعرف حالهما حال الحكم بانه هو او ليس هو وهو ثم لا يعني الاولى ما ذكره واما بحسب التحقيق فهي
لمجموع التلفظ حال كونها طرفين والكون المذكور معنى حرفي بينهما ادعانا ايجابيا كون الموضوع محموله
او سلبيا الا ان النسبة بينهما ثبوت امر لامر وتعلق الاذعان بان النسبة مع مع
واقعة او ليست بواقعة كما قيد الا ان جدان يكون ذلك على ان النسبة
الملحوظة بينهما معنى حرفي غير مستقل فكيف يصح تعلق الاذعان به فاعرف ذلك
قيد ليت شعري ما المانع من تعلق الاذعان بالمعنى الغير المستقل بدل لذلك
من ذي لبث وفيه بحث اذ الاذعان امر وقبوله يعدي التوجه اليه ممتنع ولا
يصح التوجه الى المعنى الغير المستقل ولذلك يمتنع الحكم عليه وبه لا سندعا كل
واحد منهما التوجه قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج قيد لا يمتنع قوله فيلزم

ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان
محالا جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير في القوة المدركة لان المحال قد
يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرره في
موضعه والمراد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالة
وفيه بحث لان التقدير المذكور هو عدم القوة المدركة على التقدير يمتنع ثبوته
ان يكون ثبوته في القوة المدركة بالضرورة وما قيل من ان المحال يستلزم
محالا آخر فذلك فيما يكون التغير بينهما بينا لازما والا لما صدقت الشر
طية من مقدم كاذب وتال صادق كقولك ان كان الانسان حمارا كان
(او كاذب صح)
ناهقا كما حقق في موضعه وما قرروه في الزمان هو انه لا يرتفع عن
الوهم وان فرض ارتفاعه لانه على تقدير ارتفاعه يكون ثابتا ايضا
(واين صح)
من ذلك قوله لان كل واحد من العقلاء فيه ان هذا الكلام من قبيل ان يقال
كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا بطلان كل واحد من العقلاء يشير اليه
بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه منكر بثبوته كما هو راي المتكلمين
او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك بطلان كل قاصد بقسم الزمان
الى اجزائه مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر
التي لا يخفى تمامها على من كان في تيار بحار الحكمة قوله فعلى تقدير هذا القائل لا يكون
للضروريات اه فيه انا لا نفسر الخارج بالنسبة التي يجدها العقل
بين الطرفين بالضرورة او البرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن
وللنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى بالاعتبار ولا مناقشة في تفسير الخارج
بهذا المعنى فلعله لا يلزم انه لا يكون للضروريات ولا الحكم الذي يستنبط الحكم
من البرهان خارج من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان فالجواب
انه لا محذور فيه وفيه بحث لان الخارج والواقع اذا كان عبارة عن النسبة
التي يجدها العقل بين الطرفين بالضرورة او البرهان فهذه النسبة يكون

بهذا صح

جازم

ليس كليا كما سيفصله صح

شتان صح

وان غايرها صح

نفس الواقع والخارج لانها مطابقة لما في نفس الامر ولا اقتصر صدق الخبر
وصحته بمطابقة نسبته للواقع فلم يكن الخبر الذي يكون هذه النسبة نسبته
صادقا او صحيحا بهذا المعنى ولذلك قال المحقق فتكون هذه النسبة يكون بمعنى
(صح)
انها الواقع وما في نفس الامر والنسبة المعقولة لم يلاحظ او غيرها من
ذينك الحقيقي بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة اذا عرفت ذلك ظهر لك ان قوله
وللنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى غير مسلم اذ بعض تلك النسبة هو الخارج
ولا الخارج لا فقوله مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء
قيد للجملة بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن او في الخارج امر ينسب
اليه تلك النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة او اللامطابقة ومعنى المطابقة
ههنا ان يصح الحكاية عنه بها فيلزم ان يكون ذلك في نفس الامر بحسب هذا النحو
(تلك)
من الوجه بعد انتزاع النسبة وهذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج اصلا
(بعض صح)
وفيه بحث اما اولا فلان معنى كلام الشارح ان بعض ما ذكره المحققين
يقتضي ان لا يكون للنسبة بعض الاخبار خارج وهو مناف لما ذكره القوم
في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء فانه يقتضي ان يكون للنسبة كل خبر خارج
فلم يدع اصلا ان ذلك يقتضي وجود النسبة في الخارج حتى يرد بان هذا لا
يقتضي وجود النسبة في الخارج واما ثانيا فلانه لو كان المراد بالخارج المعتبر
في الخبر ان يوجد في الذهن او في الخارج امر ينسب اليه النسبة المدلولة للخبر
بالمطابقة او اللامطابقة وكان معنى المطابقة ان يصح الحكاية عنه بها كما حسبه
لزم ان يكون قول الجاهل الحاكم بما في صحة المطابق لذلك في الذهن ان العالم
(صدق صح)
مستغن عن المؤثر مطابقا للخارج فيكون صادقا بل لزم صدق هذا الخبر اذ قال
غيره اذ يصدق انه يوجد في الذهن امر ينسب اليه تلك النسبة بالمطابقة
ويصح الحكاية عنه بها وايضا لزم ان يكون مطابقا وغير مطابق للخارج
مما اذا اعتقد اهل التخصيص استغناء العالم عن المؤثر والاخر احتياجه اليه

فمن البين ان المراد المطابقة بحسب نفس الامر صح

والحاصل ان هذا المحقق ذهب الى ان صحة بعض النسب بمعنى المطابقة للواقع وصحة بعض آخر بمعنى آخر والشارح اورد عليه ان القوم صرحوا بان صحة جميعها بمعنى المطابقة للواقع وذكر ما ينافي لما اختاره هذا المحقق وحاصل ما ذكره المحشي انه يمكن ان يعتبر المطابقة في جميعها بمعنى آخر وبذلك لا يندفع ايراد الشارح عن المحقق المذكور صح

المذكورة صح

قوله

وبطلان اللازم ممالا يخفى قوله لثبت ثبوته اى ثبوت ب الذى هو الموضوع قوله
والا ينتفى اى ثبوت ب وبانتفاء ثبوت ب ينتفى آ عن ب بحكم المقدمة الثانية
وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء آ عنه
لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت فى نفسه ثابتا لغيره وهو ب كما فى
الوجود وغيره من المحمولات التى هى غير موجودة فى انفسها والجواب ان المراد
بثبوت ب ثبوته له ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى يستلزم
انتفاء ب ضرورة انه اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا
معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وتوضيح ذلك
انه لو ثبت آ لب لكان ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية فهو لا يستلزم ثبوت ثبوت ب
اى لا له فى نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة الاولى وفى
لكن بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذى هو الثبوت
الثانى للثبوت الاول بحكم المقدمة فيلزم ان يكون الثبوت الثانى ثابتا بحكم الاولى م
المقدمة الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل فى الثبوتات الثابتة فى انفسها بدليل
ثبوت كل من تلك الثبوتات لما سابقه وهو عليه وفيه بحث اما اولا فلانه
لا يلزم من المقدمة الاولى ما بنى عليها وهو انه لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت
الثبوت له لانه غاية ما لزم من المقدمة الاولى وهى ان الايجاب بحكم بشئ هناك م
المحمول للموضوع ان يكون الحكم بثبوت الثابت لب فيكون الثبوت بمقتضى هذا
الحكم رابطة بين موضوع القضية وهو الباء ومحمولها وهو الثابت لا موضوعا
كما حسبه ومن ارادان يثبت انه موضوع فلابد ان يستعين بامر آخر كما فعله الشا
رح حيث قال لثبت ثبوته والا ينتفى آه وهذا القائل من حسبان المقدمة
الاولى يكفى [illegible] فى بيان كون الثبوت موضوعا وضم اليه سنده ..
على ذلك فى توضيحه واسنده الى المقدمة واما ثانيا فلانه الظاهر من عبارة الاولى م
الشرح ان الضمير مرجعه ثبوته فى قوله لو ثبت آ لب لثبت ثبوته هو الالف كما
ضمير م

هو المتبادر منه لا الباء كما حسبه فان ثبوت الباء ثابت بالمقدمة الثانية
بلا مرية فلو كان مراده ذلك لما استغنى عن قوله والا ينتفى وبانتفائه ينتفى آ
عن ب فالمراد انه اذا ثبت آ لب لثبت ثبوت الالف والا ينتفى وبانتفائه لم يكن
الالف ثابتا لما تقرر عند جمهور المتأخرين من ان معنى الثابت ماله الثبوت
وعلى هذا يتوجه منع ثبوت الثبوت بان يقال لو ثبت آ لب لكان الالف ثابتا
لمعله يلزم ان يكون ثبوته ثابتا قوله والا ينتفى وبانتفائه آ عن ب قلنا لم وانما ينتفى م
يلزم ذلك ان لو كان مناط صدق الحمل ايجابا قيام مبدأ المحمول بالموضوع البتة
وليس كذلك لما مر غير مرة فكما يجوز ان يصدق زيد انسان وعالم بذاته و
لا يكون الانسانية والعلم ثابتين له فلم لا يجوز ان يصدق آ ثابت لب
ولا يكون الثبوت ثابتا له فعند هذا المنع غير موجه لصدق كلام الشارح على
تقدير صدق المقدمتين وعلى هذا التقدير يكون معنى القضية الموجبة ثبوت
المحمول للموضوع فاذا ثبت آ لب كان معناه بحكم المقدمة الاولى آ ثابت لب
فيكون بحكم المقدمة الثانية آ ثابتا فى نفسه ثم يكون معناه بحكم المقدمة الاولى
ان الثبوت ثابت له فيكون الثبوت ثابتا فى نفسه وهكذا وفيه بحث اذ
المقدمة الاولى انه يحكم بان الالف الذى هو محمول فى القضية الاولى موضوع بحسب
المعنى حتى يكون بمقتضى حكمها مثبتا له ~~الذى يحكم عليه بانه ثابت~~ فاذا اريد
اثبات انه ثابت فلابد من انه يستعانة بامر آخر كما مر فيكون الالف ثابتا له مثبتا له م
ليس مبنيا على المقدمة الاولى بل هو مبنى على ما اشرنا اليه ويتوجه عليه يتوجه م
المنع المذكور قوله بل نعلم بحجة قد ذكره قدر ما فيه من المغالطة فلا يفيده
ولا يذهب عليك ان الشارح قد اعترف بانه لو صحت هاتان المقدمتان
لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وبينه بان صحتهما تستلزم التسلسل
الممتنع وغاية ما لزم من هذا البيان على تقدير صحته ان يكون فيهما خلل
ولا يدل على بطلان المقدمة الاولى بخصوصها كما هو المدعى قوله ولا

مخلص الا بالتشبث اه فيرد على الوجهين انه لا بتحقق النسبة الخارجية التي قال آنفاً انما معتبرة
ينتزع م في تحققها بنفسهما ولا بالتنبه منه ثم انه لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض
بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الشيء فان انتساب الشيء
الى المعدوم المطلق يصح فيكون ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده كيف
والمعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيئا ما بالضرورة فلا يجدي شيء من
الوجهين نفعا نعم لو تؤخذ في تقديم هذا الثبوت على صدق المحمول عليه او ثبوته
لتم بعد لكن لا تعلق له بهذا الغرض وهو التخلص عن الاشكال الذي استصعبه
ثم في عبارته شيء آخر في كل من الوجهين التزم النساك احد المقدمتين فليس
فيهما تخلص عن الابطال المذكور الذي محصله القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما
لنساوي الاولي بخ جميعا تسلم لذلك الابطال فليجعل كلا منهما على انه [illegible]
العينية لا م لا مخلص من لزوم التسلسل في الامور بذكره يجيء يكون من نحو السؤال
اما اولا فلانه وفيه بحث انه على الوجهين لا بتحقق النسبة الخارجية التي قال آنفا انما معتبرة
لا م ص فان النسبة الخارجية لا يتحصل في ثبوت امر لآخر حال كون الثبوت عرضا ثابتا
لمحلها حتى يلزم من انتفاء الثبوت المذكور انه لا بتحقق النسبة الخارجية فلم لا يجوز
اوليه م ان يكون بين الطرفين في نفس الامر اتحاد ح وحمله لا يكون عرضا اذ الثم يكون هذا
هو المراد بالنسبة الخارجية واما ثانيا فلان الشارح قال الحد ما استدل الشيخ
به هناك على مقدمتين وبين ان صدقهما يستلزم الامور محذورة ثم قال لا مخلص
الا بتصرف في احدى المقدمتين او لا بد ان بعد هذا التصرف لا يلزم منهما شيء من
هذه المفاسد فلا يقدح في ذلك ان يلزم بعض هذه المفاسد من دليل آخر
كما اشار اليه هذا القائل بقوله ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض
ثبوت م بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ذلك الا من قلة يتوضح قوله فلا يجدي
شيء من الوجهين نفعا على ما فرع عليه على ان الثبوت بمعنى الحمل قد يكون في القضية
الممكنة وهو غير مستلزم لوجود الموضوع واما ثالثا فلان المراد بالتخلص هو

هو التخلص عن المفاسد المترتبة على المقدمتين وهو يحصل بالتشبث المذكور
لا التخلص عن القدح في صحة المقدمتين ليتوجه عليه ان بالتشبث المذكور
لا يحصل التخلص عن القدح فيها قوله او بان يقال منهم معنى الايجاب آه كان
الشارح ذهب الى انه ان كان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع
هو ما صدق عليه المحمول كان الايجاب حكما باتحادهما فهو هو بلا فرق ما اذا
كان معناه ان ما صدق عليه الموضوع هو مفهوم المحمول ولا ينفي الثبوت بينهما
على التقديرين ولا يتوقف الثاني ولكن ان الايجاب يحمل على ظاهرها سواء اريد
بالمحمول مفهومه كما هو المتعارف او ما صدق عليه هو الحكم باتحاد الطرفين وبه
هو حسب ما حققناه ثان قلت كيف يصح الحكم باتحاد زيد مع مفهوم
شرح م الناطق وقد ذكر العلامة في حواشيه على المطالع ان الشيء عند معنى في
معنى الناطق مثلا ولا كان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق
ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي
له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري قلت ذكر الشيء في تفسير
المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه ولو لم يكن الشيء معتبرا
في المشتقات كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها فلا يكون معنى الناطق
الا ان سوى النطق والنسبة المخصوصة من البين انه لا يصح الحكم باتحادهما مع
زيد قطعا لا نم انه اذا لم يكن الشيء معتبرا في المشتقات كان ما نسب اليه الحدث
خارجا عن معناها فلم لا يجوز ان يكون معتبرا في معناها وملحوظا بتعلق
الحدث به لا بوجه آخر كمفهوم الشيء ونظائره من الامور العامة حتى يلزم ان
يدخل العرض العام في الفصل فلا يكون المراد خصوصيات ما صدقات
هذا المفهوم حتى انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية وفيه ايضا انما
غير متحقق في المشتقات ويعضد ذلك تفسير الصفات المشتقة بامر دال على
ذات مبهم باعتبار معنى معين فان الذات المعتبرة في كل منها لما كانت مبهمة

ولا بوجه صح

فيه صح

لا يكون ماخوذا فيه بوجه عام خاص بل اخذها باعتبار تعلق المعنى الذي
الذي هو الحدث به كما ينبئ عنه قولهم باعتبار معنى معين وليس المراد ان تعلق
الحدث به بالفعل لهذا قيد باعتبار معنى معين ولم يقل بحسب تعلق المعنى به المعين صح
فان معناه امر مجمل يصح ان يفصله العقل الى ذكر والنسبة بين هذا المعنى و
بين ما تعلق الحدث به بالفعل مجهول من وجه ليحقق هذا بدونه في الموجود العالم
لا يعلم تعلق به وكذا يكون هذا في الجسم المتعلق بها السرعة فانه وان تعلق
به السرعة لكنا لسنا نرى واجماعها في مثل المتحرك ثم العقل الى الالة ان يعبر
عن الالة معه المنطوية في هذا المجمل مفصلة بان يعبر عن كل منها بلفظ على حدة ثم
سدل الى امر عام مثل الشيء او ما فيعبر عن الذات المبهم المنطوية فيه وينسب
اليه الحدث فذكر الامر العام هناك لضرورة تحدث عند التعبير عنه مفصلة لا انه
لا منطوي فيه في المجمل واذا كان ما نسب اليه الحدث ماخوذا في معنى الناطق صح
الامرين الحكم بانه اذا قيل زيد ناطق لم يلزم من ان يكون ذلك الشيء المعتبر اعم مما يصدق عليه المشتق
او مساويا له وعلى الاول يلزم ما هرب عنه من المحذور الاول وعلى الثاني يلزم
ما فرغ عنه من المحذور الاول والثاني اذ لو كان المعتبر فيه مفهوم ذكر الامر المساوي
لزم المحذور الاول وما صدق او ما صدق عليه لزم الثاني وفيه بحث اما اولا
٤٢ فلان الذات من المشتق المذكور لو كانت ماخوذة بمفهوم مخصوص لتتميم ان يقال
انه اعم من شيء اخر او مساو له اما اذا كان اخذها فيه بحيث لا بمفهوم مخصوص
فلا يستقيم نسبتها الى مفهوم اخر بالعموم والخصوص والمساواة نعم اذا اخذ باعتبار
المفهوم صح المعنى المعين يحصل منه مفهوم مخصوص يستقيم نسبته الى اخر لكن هذا المفهوم المحصل نفس
مفهوم المشتق لا مفهوم اخر واما ثانيا فلان لزوم المحذور الاول وهو دخول
العرض العام في الفصل على تقدير كون ذكر المعتبر اعم مما يصدق عليه المشتق
ممنوع ضرورة ان ما هو اعم مما يصدق عليه الناطق مثلا لا يلزم ان يكون
عرضا عاما للناطق وكذا احتمال لزوم المحذور الاول على تقدير المساواة

المعتبر المذكور مع ما صدق عليه المشتق لان المساوي لما صدق عليه الناطق لا
يكون عرضا عاما ثم قيل الصحيح اما ان يكون معنى المشتق هو القدر الناعت
فقط وهو ما فهم منه اذا قرن بالموصوف مثل قولك زيد نويسنده
بطريق الوصف اذ الناعت مع المنعوت ملحوظا بوجه ما وعلى الاول يصح تحليله
الى الامور الثلثة فان الموصوف والنسبة خارجان عنه على هذا التقدير وعلى
الثاني لا يكون المنسوب اليه من حيث تعلق الحدث به منطويا فيه اذ الشيء الذي نسب
اليه الحدث لا يعتبر من حيث تعلق الحدث به لان ذلك التعلق انما يحصل بتلك
مختاره صح النسبة لا قبله وفيه بحث اذ لو كان معنى المشتق هو القدر الناعت فقط لا لزم
ان الموصوف والنسبة خارجان عنه وانما يلزم ذلك لو كان معنى المشتق الموصوف
بالموصوف مجرد الحدث ويعلم من الحال انه علم اتصافه به كما حسبه وليس كذلك
اذ لو كان كذلك لصح جعل الكتابة نعتا لزيد ولما صح جعل الكاتب الذي جعل نعتا له
هو نعم عليه ولما صح ما ذهبوا اليه من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار
وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف ومن انه يجوز التصريح بلفظ الذي بين الصفة
والموصوف كان يقال زيد الذي هو الكاتب بل حق ما نفهم من المشتق حال
اقترانه بالموصوف وما نفهم منه في غير ذلك الحال معنى واحد منطو على ذات
مبهم بحسب ما حققناه واجراؤه على الموصوف يدل على اتحاده مع الذات المبهم
الماخوذ في المعنى المعين لا بطريق الادغام وحمله عليه يدل على اتحادهما بطريق
الادغام قوله وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن وكذا ان تقرير الاستدلال
العودة صح هكذا لو كفى الشيء الحقيقية بدون الوجه لم تكن ثابتة اذ لو ثبتت فاثرها
اما في نفس الذات فيكون الذات اثر الفاعل كما ذهب اليه المحققون في ذلك
بطل على هذا التقدير لانها ثابتة في اتصاف الذات بالوجود بان يجعل
الوجود حاصلا فيها وعارضا لها كما ان الصابغ يجعل اللون في الثوب
بلغ مثلا وذلك ايضا باطل لما مر من امتناع عروض الوجود للماهية في نفس الامر نوزع

على هذا الوجه احسن من تقرير الشارح اما اولا فلانه ادوفق بمتن الكتاب
حيث لم يتعرض لكون تاثير القدرة في الوجود نفسه على ان ذلك غير معقول
واما ثانيا فلسقوط ما ذكره في الجواب عنه لانه لما امتنع عروض الوجود للماهية
في نفس الامر لا يكون الوجود صفة لها فيها ولا يكون لها حيثية الا تصاف به
ايضا فيمتنع ان يكون التاثير في شيء منهما اذا التاثير في الامر الواقع في نفس الامر — انما يكون
ضرورة اما اذا لم يخص التاثير بدون الوجود فيجوز ان يكون الوجود امرا لا
اثرا عيانيا غير عارض لها كما حررنا او يكون تاثير القدرة في الماهية التي هي بعينه
الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الموجود لا وجوده
ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية اتصافه في العقل فنسبته الى الفاعل من
حيث انه موجود له من حيث انه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل
لا نقول هو سواد منه او يعرض عنه فتبين انه لا يجوز على تقدير ثبوت الماهية
ان يكون اثر الفاعل هو السواد الذي هو نفس الوجود كما في التقرير الاخر
فان الخصم ذهب الى ان الموصوف متحد مع عوارضه في الوجود فاذا تبدل
هذا العارض بعارض اخر قال انما تبع العارض الاول واتحد مع العارض
الثاني ومن يقول الماهية وان كانت ثابتة في نفسها لكنها من حيث انها تكون
بالوجود مستندة الى الفاعل وفيه بحث لان هذا الدليل لبيان انها لا يمكن
ان يكون اثر الفاعل ههنا لا يتاتى فيه قاعدة بل هو الزام للخصم المعترف بان الازلي
لا يكون اثر القدرة بوجه من الوجوه بل لا يكون اثرها حادثا واثباتا ومنعه بكمال انه لا — احتمال ان يكون
يندرج فيه اثر القدرة ازلية بناء على ان الازلية لا ينافي المقدورية كما حقق
في موضعه لكنه لا يندرج فيه هذا البعض لانه تمال الاعتراف للخصم
بانتفاء تلك الاقسام فهذا المعنى يجري في ثلثة اشياء السواد والوجود واتصافها
وقد اعترف بان السواد ليس اثر الفاعل وان الوجود ايضا ليس اثره
حيث قال في ذلك غير معقول فبقي ان يكون التاثير في حيثية الا تصاف به — الاتصاف

حصتم

يقول لم لا يجوز ان يكون التاثير في الاتصاف بثبوت الماهية في
نفسها لا بناء على التاثير في الاتصاف بعنوم وذلك ظاهر فعينه بحث اذ هل
يعترف بان السواد ليس اثر الفاعل بل صرح بان اثر السواد الذي
نفس الموجود فهناك شيء واحد هو السواد وهو اثر الفاعل ومن حاكم — الموجود
بان التاثير فيه غير معقول هو الوجود المنفي عنه الموجود لا الموجود الذي
هو عين السواد ولو كان تاثير الفاعل في الاتصاف لم يكن اثره موجودا
في الخارج ولا شك ان اثره موجود فيه كما حقق في موضعه قوله لان الذات — بلغ
ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم قال بعض الفضلاء يعني
انها ثابتة في العدم عندهم ازلا فلا يحتاج الى مؤثر على زعمهم بناء على
ان علة الحاجة عند المتكلمين اما الحدوث وحده او مع الامكان فلا يكون
الذات هي اثر القدرة اذ المستغني عن المؤثر لا يكون اثر القدرة فظهر مما
ذكرنا ان كلام من قال ان في تقرير الشارح لغوا ذكر اثبات القدرة
اذ يكفي ان يقال الممكن المعدوم ثابتا لم يكن تاثيره فلا تاثير واحد ان يقال
في حقها انه لغو وفيه بحث اذ هذا التغيير بعيد عما فسره به بحسب
اللفظ وبحسب المعنى لا يتفق على كفاية المفسر بظاهره اذ كفايته ظاهر
غاية الامر ان هذا القاصد فرضه الى كلف المذكور وهو انتفاء التاثير
خلفا اخر وهو انتفاء القدرة ولو لم يضم اليه ذلك لكفى فيكون ضمه اليه
زايدا مستغنى عنه وهو المراد باللغو ههنا فيه بحث لان يقال ذكر اثبات
القدرة للتنبيه على الزام الخصم فانه احرج واظهر في خلاف قاعدتهم — فيه تدبر ان يكون معنى عبارة متن الكتاب ما ذكره هذا الشارح لا يستقيم ان ذكر اثباتها
وفيه بحث اذ ليس في عبارة الشارح ذكر اثبات القدرة حتى يستقيم ان
ذكر اثباتها للتنبيه على انه يلزم ان انتفاء القدرة اظهر في خلاف قاعدتهم من
ان انتفاء التاثير والتاثير قوله وظاهر انهم يقولون المقدمة الثانية هذا
المنع متوجه اذ فسر المقدمة الثانية بما فسرها الشارح وهو انه لا يعقل

من الوجود امر زايد على الكون في الاعيان اما اذا فسرت بانه لا يعقل
من الوجود امر زايد على الكون مطلقا فالمنع غير متوجه لما ضروريته وما
من لا يصلح سندا له وهو ظ ويكون منطبقا على الدعوى وهو مساوقة
الوجود المطلق للشيئية فينبغي ان يفسر المقدمة الثانية بهذا وانما لم يتعرض
المص عليها وضم اليه المقدمة الاولى ليكون الزام الخصم بما هو من المسلم عنده
كما في الدليل الاول فان ذلك له دخل في الخامة قوله الامكان ليس ثبوتيا
قيل انت تعلم ان الثبوتي معناه على ما مر تفسيره ما ليس السلب
داخلا في مفهومه وانما يخرج عنه السالبة المحمول فقط على زعمهم دون المعدولة
فاعتبارية الامكان لا يقدح في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصلح المذكور في
معرض السند للسندية فالاولى ان يقال اعتباري اي ثبوته للموصوف بحسب
الذهن ولا يلزم منه الا ثبوت الموصوف فيه وفيه بحث اما اولا فلانه
لو اراد المدلل بثبوتية الامكان ان لا يكون السلب داخلا في مفهومه
لم يثبت بذلك ثبوت الممكن في الاعيان على ما هو الدعوى وصرح به المص
بقوله ولما اقتضى التميز الثبوت عينا فلا بد ان يريد به ثبوت الامكان
في الخارج فيلزم منه ثبوت الممكن فيه فيمنع المص ثبوته في العين واسنده
بان الامكان امر اعتباري غير موجود في الاعيان واما ثانيا فلان
اتصاف الممكن بالامكان من لوازم ماهيته لا من العوارض التي يكون
الاتصاف بها بحسب الذهن فقط والا يلزم الانقلاب قوله ليس لها
معان محصلة معقولة خلو هذه القضية عن المعنى المعقول مكابرة فانا نفهم
من قولنا الوجود اما موجود او معدوم مثل ما نفهم من حمل الموجود و
المعدوم على شيء اخر من غير احتياج الى فرض مغايرة الوجود لنفسه وهذا
ظ عند المصنف لا سترة به والظاهر ان المص اراد بالوجود ههنا الموجود
كما فهمه بعض وحكم بعدم ورود القسمة عليه لان الترديد انما يكون حقيقة له

اذا كان بين الامور المتحدة والموجود لا يتحد غير كونه موجودا لا منافي سلب
الشيء عن نفسه قال بعض المحققين في شرحه هذا الكتاب بطلانه وهم اشار
الحلي م
الى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الاول انهم قالوا قد ثبت ان الوجود زايد
على الماهية فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما و
الاولان باطلان لما ذكرتم والثالث يستلزم التسلسل واما الثاني فلانه يستلزم
اتصاف الشيء بنقيضه فتعين الثالث والجواب ان الوجود غير قابل بهذه
القسمة لاشتمالها على انقسام الشيء الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد
اما ان يكون سوادا او لا يكون كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا
او لا يكون لان المنقسم الى الشيئين اعم منهما ويستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه
الشيئية بان
هذا كلامه وهو يدل دلالة ظاهرة على ان المراد بالوجود هو الموجود وان
مفهوم م
المراد بعدم ورود القسمة عليه ما ذكرنا لا ما ذكره الشارح من خلوها عن المعنى
المعقول فتدبر ولا يخفى ان السند لا يكون مفهوم الموجود ومفهوم الموجود يحتمل
كونه غير موجود كان مفهوم يحتمل ليس جزئيا قوله لا منافي سلب الشيء
عن نفسه فان مفهوم الموجود موجود بمعنى انه يصدق مفهوم الموجود وليس موجودا
بطريق الحمل المتعارف اذ ليس فردا منه وفيه بحث لانه ان اراد بمفهوم الموجود
الصورة الكلية الحاصلة منه في العقل من حيث انها حاصلة فيه فلا يحمل الموجود عليه
بل الكلام في موجودية الاشياء وهي من الحيثية المذكورة ليست موجودة بل
شيء وان اراد به هذا المفهوم من حيث انه موجود في الموجودات او متحد بها
ومتحقق فيها فهو بهذه الحيثية لا يحمل غير كونه موجودا والا يلزم الخ اذ
القائلون بالحال يقولون ان مفهوم الموجود الذي هو صفة الاشياء حال
لا صورة الموجود القائم بالذهن كيف وهم لا يقولون بالوجود الذهني ثم
قوله ويستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه يعني انه لا يكون صادقا على نفسه وغيره
اعم من ان يكون م
بطريق الحمل الاولي لكنه قد يكون اعم منه بطريق الحمل المتعارف مثلا المفهوم
ع

اعم من نفس المفهوم وجزئه وفيه بحث اما اولا فلان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة جزئية موضوعها الاعم فلو كان شيء اعم من نفسه يلزم صدق سلب الشيء عن نفسه واما ثانيا فلانه يلزم من صدق مفهوم على مفهوم آخر وجزئه ان يكون اعم منه كما حسبه لانه يصدق مفهوم احد المتباينين على مفهوم الاخر وجزئه كالشيء الصادق على مفهوم اللاشيء وعلى جزئه

قوله وفيه نظر لانا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول الموجود بمعنى ذو الوجود اقول ليس اذا كان الموضوع هو الوجود والمحمول هو ذو الوجود وكانت النسبة المدلول عليها بكلمة ذو واقعة بين الشيء ونفسه فيكون هذا الكلام متضمنا لثبوت الشيء لنفسه ولا يقدح في ذلك ان بين تلك النسبة مورد الايجاب والسلب لان التصديق يتوقف على تصورها على التقدير المذكور بلا ارتياب هولك كاف في مقصود المجيب فالمحذور باق والنظر ساقط نعم بقي هاهنا شيء وهو ان مدار هذا الكلام على ان لا يكون معنى المشتق امرا واحدا بسيطا كما حققناه بل معناه حدث منسوب الى ما هو خارج عنه على ما زعموا اذ لو كان ما نسب اليه الحدث داخلا فيه لنسب الحدث اليه ثم نسب المجموع الى الموضوع فلم يلزم نسبة بين الشيء ونفسه لكن معناه كما عرفته امر مجمل وحدانيّ وما نسب اليه الحدث داخل فيه بالوجه الذي عرفته قد عرفت فيه نظر لان الشارح ذكر فيما سبق ان النسبة بين الشيء ونفسه انتفاء انما يتصور بدون تعبير يعتبر العقل وهذا المنع مبني على ذكره ولذا قال هاهنا ان النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب هو النسبة التي بين الوجود وذي الوجود لا بين الوجود ونفسه فان اورد عليه انه لا فرق بين الانتفاء وغيرها اذ النسبة مطلقا تقتضي متغايرين قلنا لضعف هذا المنع تنزل عنه وفيه بحث اذ نظر هذا القائل خارج عن قانون التوجيه لان المجيب فله ان

ان الوجود موجود متضمن لثبوت الشيء لنفسه والمانع صرح بان موضوع هذه القضية هو الوجود ومحمولها ذو الوجود ومن قال بدليل المنع البين انه شامل متضمنة لنسبة الشيء الى نفسه فمنع تضمنها للنسبة المذكورة منع امر بديهي فغير قابل للمنع ويجوز منعها بناء على اختلاف الناس في جواز النسبة بين الشيء ونفسه انتفاء كما يجوز منع مقدمة بديهية من مقدمات حدوث العالم مثلا بناء على اختلاف الناس في حدوثه فيقال لهم ان العالم متغير لانا لا نسلم ان كل متغير حادث كما يقال هاهنا لانا نسلم ان الوجود ذو وجود متضمن لنسبة الشيء الى نفسه لان للناس اختلافا في جواز النسبة بين الشيء ونفسه انتفاء فاورد ذلك احتمالا من ان يكون ذلك بديهي الفساد فان قلت انما لا يلزم ثبوت الشيء لنفسه اذا اريد بالوجود الموضوع والمحمول شيئا واحدا وهو ممنوع لجواز ان يراد بالموضوع الوجود الخاص وبالمحمول المطلق او بالعكس وعلى كلا التقديرين لا يلزم ثبوت الشيء لنفسه قلت لا يمكن ان يراد بالموضوع الخاص لان الدليل الذي استدل به على لزوم التسلسل لوجود الوجود المطلق لا يدل على لزومه لوجود الوجود الخاص ولا يمكن ان يراد بالمحمول الخاص وبالموضوع المطلق لان المحال الذي الزموها واستدلوا عليها انما هي الواسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق والواسطة بين الوجود الخاص والعدم الخاص انما يكون محالا لو استلزمها تلك الواسطة حتى يلزم بحسب سلب الوجود الخاص مستلزما لسلب الوجود المطلق بل هو جائز لانه يكون الشيء موجودا بوجوده الخاص مع جواز ان يكون موجودا بوجود شيء آخر فيكون من الحال في شيء وحاله الشيء حال به حظا لتناقض مطلق الوجود والعدم مستلزم ثم قال ههنا ان المراد بالموضوع والمحمول الوجود المطلق ولكونه لا نسلم لزوم ثبوت الشيء لنفسه لجواز ان يكون الوجود الثابت مغايرا للمثبت له باعتبار اي يعتبر الوجود من حيث هو فيكون موصوفا ويعتبر الوجود من حيث هو في ضمن فرده

فان قلت ص

للوجود ط

الذي هو عارض للوجود من حيث هو والمغايرة الا اعتبارية فيه في نحو
النسبة ونفسها لا يقال وح يكون ثبوت الوجود للوجود اعتباريا وفرضنا وتعلقها واحد
له تحقيقا واقعا في نفس الامر والمقصود بيان احوال الوجود في حد نفسه
لا بيان احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لانا نقول ليس
المراد بالتغاير الذي ذكرنا التغاير بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض
بل التغاير المقابل للتغاير بالذات وهو لا ينافي التغاير بحسب نفس الامر بل
ربما يجامعه كما ان تصور الوجود الذهني المطلق موجود في الذهن لانه عرض
للوجود الذهني المطلق وجود ذهني مطلقا في ضمن الوجود الذهني الخاص عروضا
حقيقيا لا اعتباريا فرضيا مع ان العارض والمعروض شيء واحد بالذات
ولا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار المقابل للتغاير بالذات وهو اعتبار
الوجود الذهني من حيث هو واعتباره في ضمن فرد عارض له وامثاله كثيرة
فلك ان تختار في الجواب ان الوجود معدوم ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه
ولا يستلزم اجتماع النقيضين بمعنى صدقهما على ذات واحدة وفيه بحث بمعنى واحد
اما اولا فلانه يكفي للمستدل ان يقول اريد بالوجود المذكور في الدليل الوجود
المطلق لا غيره ومنع ذلك غير موجه ولا يلزم عليه ابطال احتمال ان يكون الوجود
بمعنى آخر فلا حاجة الى ارتكاب التكلفات في ابطال سائر الاحتمالات واما
ثانيا فلانه لو كان المتوسط بين الوجود الخاص وعدمه يلزم ان يكون متوسطا
بين الوجود المطلق وعدمه كذلك المتوسط بين الوجود المطلق وعدمه
يلزم ان يكون متوسطا بين الوجود الخاص وعدمه اذ سلب المطلق يستلزم
لسلب المعين فالحكم بان الواسطة بين المطلقين محال بالذات وبين
المعينين بواسطة الاستلزام او بدون العكس تحكم واما ثالثا فلان
ما ذكره بعد التسليم مبني على ان يكون له فرد الوجود موجودا كما هو ظاهر
والتعدد ممنوع واما رابعا فلان تصور الوجود الذهني من حيث انه

حاصل في الذهن ليس وجودا ذهنيا له لا عرض له الوجود الذهني بل هو عروض الشيء لنفسه
بل هو من الحيثية المذكورة كيفية نفسانية كما حقق في موضعه قوله تفسير
العدم بسلب الوجود يعني ان الا وجود لو اريد الحمل على العدم المذكور في دليله هذا
المعنى لم ينحصر الوجود في الاقسام المذكورة بجواز ان لا يكون الوجود موجودا
ولا لا موجودا ولا واسطة بينهما بان كان منتفيا لا يصدق عليه الموجود
ولا اللا موجود لانتفائهما بثبوت الموضوع ولا محال فيه لانه نفي محض لا
يتم صورة استدلاله فالظاهر من كلام المستدل انه استعمل العدم بمعنى السلب فلا يتم
صورة استدلاله تماما فلو فسر بمعنى العدول لم يرد المنع عليه كما فعل الشارح
كان المنع على مقدمة لم يدعها المستدل قوله لكونها نسبة لم ان النسبة لا يكون الا
بين متغايرين اقول لا يخفى ان النسبة مطلقا يقتضي تغاير طرفيها ولو بالاعتبار
وانه لا يلزم من حمل مفهوم على نفسه ان يكون النسبة في شيء واحد ذاتا واعتبارا
وانما يلزم ذلك ان لو كان بين الموضوع والمحمول نسبة في نفس الامر وليس
كذلك فانهما في الحمل واحد ونعرض لهذا الامر نسبة في التعقل كما حققه بدرجة
من التغاير بحسب الاعتبار اعني بحسب اللحاظ سواء كان ذلك بتعدد
الصور والالتفات اذا حملنا مفهوما على جزئه او بتعدد الالتفات فقط كما اذا
حملنا على نفسه ومن ثم لا يقال ان حمل الشيء على نفسه بالتفات واحد فلا
فيكفي فيكم ان تعدد الصور والالتفات بدون تعدد العلم كما في تعقل
النسبة والسند ان النسبة انما تعقل بين المدركين بالضرورة واذا تعدد
الصور والالتفات بدون تعدد المعلوم لم يكن هناك حمل كان واذا
لوحظ ذلك المفهوم تارة من حيث انه مدرك بتلك الصورة او ملحوظ بتلك
الالتفات واخرى من حيث انه مدرك بصورة اخرى او ملحوظ بالتفات
اخر في تعدد المدرك وفيه بحث اما اولا فلانه لو اقتضى تعقل النسبة
تعدد المعلوم كما فسره لامتنع حمل الشيء على نفسه كزيد زيد والانسان انسان

اي فلا يحتاج ذكر الامر كانفسه ويكون ذكره لا يلزم احد عبارات بعضهم الموضوع بعض وبه اي معنى نقيض الصورة والالتفات معدود والالتفات كلها متغاير واحد وفي الالتفات متعدد ١٢

عندي يجوز ان يتعدد الالتفات بتعدد المدرك بالتمام ١٢

وهو قضية ضرورية يذكرها من له ادنى فطنة وأما ثانيا فلانه يتعدد
الالتفات الى شيء واحد له بتعدد المدرك قطعا وهذا ايضا من اجلى البديهيات
ومنها غير مسموع قوله انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو فقد نبهت هذا ومنه
ايضا غير ممتنع على اطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والتحقيق
انه قال قبيل هذا ان الجزئي والشخص واللامفهوم الى غير ذلك يصدق على الشخص
انفسها واذا لم يصدق على انفسها صدق نقايضها عليها مثلا الجزئي جزئي
واللامفهوم مفهوم ولكن حق ان الممتنع اتصاف الشيء بنقيضيه لا اتصاف
الشيء بنقيضه وفيه بحث لانه ان اريد بمفهوم اللاممكن ما يحصل من مسمى لفظ
اللاممكن في الذهن فلا نم انه نقيض الممكن بل هو قسم منه وان اريد به ما لا
يكون ممكنا في نفس الامر وهو مسمى لفظ اللاممكن فلا نم انه ممكن وتوضيح ذلك
ان ما يحصل من مسمى اللفظ في الذهن فيتناول المسمى فاذا اطلق لفظ
الموضوع بازاء المسمى عليه كان حقيقة كما يحصل من مسمى لفظ الشيء في
الذهن فانه شيء حقيقة ويتناوله المسمى فلا يصح اطلاق اللفظ
الموضوع بازاء المسمى عليه حقيقة كما يحصل من مسمى لفظ زيد في الذهن
فانه ليس هناك هذا الشخص المسمى بزيد البتة وما يحصل من مسمى لفظ
اللاممكن العام من قبيل الثاني فانه ليس لاممكنا عاما ولا شك انه نقيض
الممكن العام مسمى اللاممكن العام لا ما يحصل منه في الذهن بل لا يصح
اطلاق اللاممكن عليه حقيقة ولا يصدق على اللاممكن انه ممكن وكذا
الحال في الجزئي ونظايره فان مسمى لفظ الجزئي معنا بل الكلي لا ما يحصل منه في
الذهن ولا يصح اطلاق لفظ الجزئي عليه حقيقة والكلي لا يصدق على
الاول بل يصدق على الثاني فنشأ الاشتباه عدم الفرق بين نقيض
الشيء ونقيضه وبين ما يحصل من النقيض في الذهن ولكن ان اتصاف
الشيء بنقيضه ممتنع كما ان اتصافه بالنقيضين كذلك كيف ولو صح اتصاف

الشيء بنقيضه لجاز ان يعتبر عنه بمفهوم آخر ويحمل عليه نفسه ونقيضه
ايضا فيلزم اتصافه بالنقيضين مثلا اذا صدق على الجزئي انه جزئي كما
حسبه بعض الجهلة فيصدق عليه انه جزئي ولا جزئي هف قوله فان كل موضع
اه فيه ان ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه
اتصافه بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف بما يتصف بالنقيض الاتصاف
بالنقيض للزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وعدمه بما ليس
حركة فالصواب ان يقول بدل هو ما قيل فان السواد ليس باسود والعلم
ليس بعالم والحركة ليس بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المقصود من اتصاف
الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا
كما في كون الوجود معدوما فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود ظ
ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف
اشتقاقا بما سلب عن الجسم والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك فانه لا نم في جميع
صور الاتصاف فيلزم على تقدير مدعاه ايضا كون الوجود وهو موجودا ولا معدوما
ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف الوجود مغاير له وفيه بحث اما اولا
فلان ذكر اتصاف الشيء بما يكون نقيضه محمولا عليه مواطاة ومتحدا معه
فالجسم الذي كان ذا شكل مع الشكل لا حركة كان الجسم لا محالة ذا لا حركة فلا
يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك غاية ما يلزم من ذلك كون الجسم المتحرك المتصف
بالشكل الذي ليس بحركة له متحركا كما حسبه بل غاية ما يلزم منه ان يكون
ذا لا حركة واين هذا من ذاك واما ثانيا فلان نقيض السواد هو
اللاسواد وانما يكون السواد متصفا بنقيضه اشتقاقا ان لو صدق عليه
انه ذو لا سواد ولا يلزم من سلب السواد عنه ذلك غايته الامر ان يصدق السواد وهو
عليه انه ليس بذي سواد والفرق بينهما واضح واما ثالثا فلانا لا نسلم
ان المقصود من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري

محمولا عليه اشتقاقا بل المقصود منه ان يكون ما هو وصف سواء كان ذلك
معنى مصدريا كالالوان والوجود او لا كالالات محمولا عليه اشتقاقا قوله يلزم قيام
العرض بالعرض فيه بحث اذ يمكن ان يقال قيام العرض بالحال او بالعكس من قيام
الصفة بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لجواز ان يسلم فيه بحث
اذ ما اشتهر اعتمادهم عليه في امتناع قيام العرض بالعرض هو ان القيام
عبارة عن التبعية في التحيز والعرض لما كان تابعا للجزء في التحيز لا يمكن ان يتبعه
جزء فيه وهذا انما يجري في الامور المتحيزة كالاعراض لا فيما لا يكون متحيزا كالصفات
العدمية والاحوال عند من لم يقل بتحيزها قوله ولا شك ان البدل الاول
منتف فيه بحث اذ له ضعف اذ ان هذا نقض للدليل الثالث والظاهر ان
النقض انما يكون بالحال التي استدلوا بها فيه منع حيثية السواد وفصله
له بالحال مطلقا وهو وان لم يكونا موجودين لكنهما جزآن للسواد الموجود و
اجزاؤها حالة اجزاؤه لا من جزء لجزء وهذا القدر كاف في استحالة كونها
عدمية قوله فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدوم وما سواه هذا البيان
انما يتم ان لو اختلفت المعتزلة في وقوع الشك فيما ذكره كما نقل عنهم واما
على تقدير ما نقل بعض من اتفاق المعتزلة على ان بعد العلم بان للعالم صانعا
متصفا بالعلم والقدرة والحكمة وارسال الرسل يمكننا الشك في وجوده فلا
اذ منهم من لم يمكن ان يكون المعدوم صفة اصلا كابي عياش فكيف اتفقوا
على ذلك والكتاب على هذا ان يقال لما جوزوا على اخرهم ان يكون لشيء
ثبوت عاريا عن صفة الوجود فلا يكون وجود الموصوف ضروريا اذ العقل
لا يتقبض من ان يكون الثبوت كافيا للاتصاف في بادي النظر فيمكن
ان يعرض الشك في وجود الموصوف بعد الجزم باتصافه بالاوصاف
لذلك قوله ويقابله عدم مطلق غير مضاف الى شيء اصلا اقول على ما ذكره
لم يجئ العدم المطلق رفعا للوجود ولا يكون نقيضا له من حيث ان نقيض الوجود

رفعه لا رفعا غير مضاف اليه بل لا يكون مقابلا له بالذات اذ لا تقابل
ذاتيا بين الشيء ورفع غير مضاف اليه قوله فانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود
فلا يكون مطلقا اذا كان العدم سلب الوجود فانما يكون مضافا ان لو اضيف
سلب الوجود الى شيء واضافة السلب الذي هو جزء معناه الى الوجود لا يكفي
اطلاقه فاذا اخرها تارة مطلقا وتارة اخرى مضافا انما يعتبر بحسب
معناه المطابقي دون التضمني كما اذا قيل جار الوثني فانه مضاف الى شيء
فيقال جار فرسكم وقد يطلق فيقال جار الوثني لم يرد به ذلك بان يكون
في العبارة الثانية غير مطلق بناء على اضافته الى الوثني فيما له ثلثا فيه
يجعل الوثني لم يبن في اطلاق جار الوثني وهو لخط فيه لان الالوهي التمثيل بالعمى
المطلق وعمى زيد والسقف المطلق وسقف زيد اذ الشارح يقول العدم في نفسه
بمعنى رفع المطلق فاذا قيد العدم المطلق كان معناه الرفع الغير المضاف
الى شيء فلا يكون المثال المذكور مطابقا له وفيه بحث اذ هذا التمثيل مبني
على ما حققه المحشي انفا من ان معنى العدم الرفع المضاف الى الوجود لا الرفع
الغير المضاف الى شيء على ما ذهب اليه الشارح من انه رفع غير مضاف الى شيء
ومطابقة المثال على التمثيل ح ظ ولو بني على ما ذهب اليه الشارح كما حسبه
لما طابق التمثيل بالعمى والسقف اذ العمى عدم البصر لا العدم المطلق والسقف ارتفاع
الذم المطلق قوله فانه نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود
ممنوع كيف ومعنى العدم بالفارسية نابودن ونيستي وقد عرفت انهما وبقال
نيستي ولا شك ان لفظي نابودن مرادفان للفظ لا وان لفظي بود وهستي مرادف
فان للفظ الوجود فيكون المفهوم من لفظ العدم هو المفهوم من لفظ لا وجود واذا
كان كذلك فكيف يتصور ان يتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود
تبيك فتح علمت ان الشارح يقول ان معنى العدم هو الرفع المطلق فاذا اضيف
الى الوجود صار معناه رفع الوجود وما يعبر عنه بالفارسية بما ذكره فذلك

بل العدم المطلق صح

تفسير للعدم المضاف الى الوجود لا العدم المطلق اذ لم يوجد في الفارسية لفظ
مرادف فان معناه مساوٍ لكلمة ناوني وهما حرفان بمعنى لا في العربية و
العدم اسم ولا مرادفة بين الاسم والحرف فلا يلزم ان يكون لكل لفظ عربي مرادف
في الفارسية فاذكره في معرض السند واتم بفرح الكلام عليه في اصل المنع لكن
ليس كله ما شيئا وعوضنا التنبيه على ذلك وفيه بحث اما اولا فلانه ما قال
الشارح من ان معنى العدم هو الرفع المطلق فلا يستدل المحشي على بطلانه من
ان معناه رفع الوجود وما يعبر عنه بالفارسية نيست فقصد ذلك مدار المنع على هذا
لا على ما توهم الشارح واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله اذا اضيف الى الوجود صار
معناه رفع الوجود انه صار معنى لفظ العدم ذلك فظاهر البطلان وان اراد انه
صار معنى عدم الوجود ذلك فمسلم لكن لا يلزم منه صحة تفسير العدم برفع الوجود فان
هذا على التقدير المذكور تفسير عدم الوجود لا تفسير المضاف وهو العدم واما
ثالثا فلانه على تقدير ان يكون العدم معنى مساوٍ لكلمة ناوني فلم لا يجوز ان يكون
لهذا المعنى مرادف لهذه الكلمة لا بد لنفي ذلك من دليل فان بعض الفضلاء من راجع
الى وجدانه علم بالضرورة ان احتمال كون الاضافة الى شيء ما معتبرة في تعقل الوجود
وهو الراجح وان العدم هو نقيض الوجود وسلبه ولا يعقل له معنى سواه و
من ادعى جواز التجرد عن الاضافة فيهما جوزنا بديهة من خالف منتفي الوجدان
الصحيح ستأتي العدم قوله واما تعقل العدم لا ريب فيه وما لا تعقل الوجود مطلق
فيه نظر فيقابله عدم مثله فبطل المراد بقوله عدم مثله عدم غير مضاف الى
ماهية من الماهيات كان اطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي كون
المراد بالعدم هنا رفع الوجود وفيه بحث لانه ان اراد بالماهية ما يعم الوجود
فيكون رفع الوجود مضافا لا مطلقا ولا يصح قوله وهو لا ينافي ان يكون المراد
بالعدم هنا رفع الوجود وان اراد بها غير الوجود وقد اعتبر اطلاق الوجود
ايضا بحسب الماهية بهذا المعنى كما يفصح عنه قوله كان اطلاق الوجود بحسب ذلك

لزم ان يكون وجود الوجود مطلقا لانه لم يضف الى ما يعينه غير الوجود لا
مضافا ما يحنث قوله بل بحسب فرض العقل فيه انه على هذا يلزم اجتماع الوجود
والعدم بحسب فرض العقل في نفس الامر وجواز اجتماع المتنافيين بحسب
الفرض ظاهر فلا يكون لقوله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كثير فائدة
على ان المبادر من الاجتماع ما هو بحسب نفس الامر فالاولى ان يقال
الوجود والعدم المطلقان اي غير المضافين بان لا يعتبر اضافة الوجود الى شيء
ولا اضافة رفع الوجود الى شيء متقابلان لا مطلقا بل بشرائط مخصوصة وقيود
معتبرة مثلا يعتبر احدهما في نفس الامر وقت ما والاخر مستوفيا فيها بهذه
الشرائط والقيود متقابلان وبدونها يجتمعان مثلا اذا وجد شيء في وقت
دون وقت صدق عليه الموجود المطلق والمعدوم المطلق بالمعنى المذكور ضرورة استلزام
صدق المقيد صدق المطلق لكنهما بهذا الاعتبار ليسا بمتقابلين لفقدان
شرط التقابل فيهما وهكذا حكم سائر المتقابلين الذي يطلق عليهما انهما متقابلان
بلا ... فانهما ليسا بمتقابلين مطلقا بل انما متقابلان بشروط وقيود بخلاف
المتناقضين اللذين يسميان متقابلين فان الشرائط والقيود المعتبرة في تقابلهما
مأخوذة فيهما حتى اذا فقد شيء من تلك الشرائط والقيود لا يطلق عليهما المتناقضين
قوله قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم محصول الجواب ان الوجود المطلق له معنيان
احدهما ان لا يكون مقيدا بقيد ومضافا الى شيء وهو المراد هنا ومقابله
عدم مطلق غير مقيد والثاني ما هو اعم من الوجود الذهني والخارجي اعني
الوجود بين ومقابله نفي التحقق في الذهن والخارج جميعا المجتمع في الماهية الموجودة
هو الوجود بالمعنى الثاني مع العدم بمعنى ثالث هو نفي احد الوجودين لا الوجود بالمعنى
المراد هو الوجود بلا قيد واضافة ونقيضه رفعه اعني اللا وجود لان رفع كل
شيء نقيضه وهو المراد بالعدم المطلق هاهنا ولا شك ان الوجود بلا قيد واضافة
اعم من الوجود الخارجي ورفع الوجود بلا قيد اخص من رفع الوجود الذهني فاذا كان

بلا قيد واضافة صح

[illegible]

شئ موجود في الخارج ومعدوم في الذهن لصدق عليه انه موجود ومعدوم لاستلزام
صدق الخاص على شئ صدق العام عليه وهو المراد باجتماعهما ولكن يندفع ذلك
بان الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن والوجود بمعنى الكون
ذهنا وخارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق له ذهنا ولا خارجا فانه كان
العدمات المذكورة مقابلة للوجودات المعتبرة بالقيود المذكورة كذلك العدم المطلق
مقابل للوجود المطلق فمرادهما المراد بالوجود المطلق والعدم المطلق وهما لا يجتمعان
في الماهية المفروضة كما بينا **قوله** العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كونه في الذهن
غير مسلم وانما يلزم ان يكون له كون في الذهن لو كان معنى لفظ العدم المطلق
مساولة لما يحصل في الذهن منه فكما لا يلزم من التلفظ بالعدم المطلق ان يكون
له كون في اللفظ ومن كتبه ان يكون له كون في الكتابة كذلك لا يلزم من تعقله
ان يكون له كون في العقل وانما يلزم ذلك فيما كان المسمى مساولة لما يحصل منه
في الامور المذكورة كالشئ فانه لما كان مسماه مساولة لما يحصل منه في العقل
يلزم من تعقله ان يكون له كون في العقل ومساولة لما يحصل منه في اللفظ يلزم
من التلفظ به ان يكون له كون في اللفظ ومساولة لما يحصل منه في الكتابة
يلزم من كتبه ان يكون له كون في الكتابة **قوله** اجتماع المتقابلين بعروض
احدهما للآخر ليس بمحال قد اجاب بعض الفضلاء عن هذا النظر الثاني كليهما بان
ليس الغرض مما ذكره الاعتذار كما ذكره الشارح بل المقصود ان المتقابلين
كما لا يجوز ان يجتمعا في محل واحد كذلك لا يجوز ان يجتمعا بعروض احدهما للآخر من
حيث التقابل ودفع لما توهمه العبارة من ان الاجتماع بعروض الوجود للعدم
اجتماع باعتبار التقابل حيث قال فيما يقابل العدم ... يجتمعان اي يجتمع الوجود
والعدم المتقابلان وفيه بحث لان رعاية الجواب ظاهر لا اطناب **قوله** وان
اعتبر نسبتهما الى قابل يصير ان بينهما عدما وملكة غير ... وانما يلزم ذلك لو لم يكن
قابلية للموضوع ماخوذا في مفهوم عدم الملكة وهي معتبرة فيه كما صرح به بهمنيار

يقابله العدم في الذهن م

وعن النظر م

تحقيق

الا يرى ان مفهوم العمى لا انتساب الى امر غير قابل للبصر كالسوط مثلا لا يصدق عليه
قطعا لان صدق معلوم ... بنفس ... تقابل العمى والبصر بالقياس اليه تقابل السلب و
الايجاب **قوله** اولا يكون العارض بتمامه عارضا فيلزم فيه بحث لانه يرد ان يراد انه
يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة للمعروض ذلك العارض فذلك
ينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة
له بل للجزء وان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض
او لجزئه فللقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا للجزء وجزؤه للجزء وهلم جرا
ويمكن الجواب باختيار الثاني ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء فيلزم
منه عروض الشئ لنفسه وعدم كون اجزاء العارض عارضة للمعروض ولا لجزئه
وانت تعلم ان ذلك انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمنع فيه
فيه مجال واسع **وفيه بحث** لانه اذا عرض الوجود للجزء لم يكن العارض بتمامه
اي بجميع اجزائه عارضا في العروض المذكور لان بعض اجزاء العارض معروض
في هذا العروض له عارض فيه وكذا الحال لو اعرض جزؤه للجزء وهكذا الى غير
النهاية فلا يكون العارض في مرتبة من مراتب هذه المعروضات المترتبة
عارضا بتمامه ولا كذلك الحكم بان يندفع بالتزام تكرار العارض لا يكون
تماما عارضا ومن ان يلزم عروض جميع اجزاء الوجود ونقض الوجود في كل مرتبة
ينقسم الى عارض ومعروض والمعروض ليس عارضا في المرتبة التي يكون معروضا
فيها وفي المرتبة التي بعد هذه المرتبة ينقسم الى عارض ومعروض فما دام كذلك
ينبغي منه امر عارض نعم لو وصل الى مرتبة يكون المعروض في المرتبة السابقة
عارضا فيها بتمام اجزائه يلزم ان يكون الوجود تمام اجزائه عارضا والملتزم المذكور
ليس كذلك بل المعروض في كل مرتبة منها ينقسم الى عارض ومعروض فاي اشكال
يلزم من التزام ذلك حتى يحتاج الى الجواب **قوله** فاعترض عليه قيل الاتجاه لهذا
الاعتراض على ما قررنا من ان المراد من الوجود وغيره من الامور العامة الشاملة

يلزم م

العارض م

يبقى م

الا اذا اريد به الوجود الخارجي وظاهر المصنف انه اراد الوجود المطلق اذ لا يتوهم
عاقل ان الوجود الخارجي اعم المفهومات بل ما استدل به الشارح ايضا من انه
لا ينافي السلوب بل يعرض اتمامه بحيثها انما يتاتى في الوجود المطلق دون الخارجي فان
قلت الممكن العام ونظايره اعم من الوجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق
من حيث هو معدوم وعدم صدق الوجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت
المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق صدقه على شي لا يصدق عليه الاخص
اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص
الا يرى ان النايم والمستيقظ متساويان مع استحالة صدقهما من حيثية واحدة
فكذا الممكن العام والوجود المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه الممكن
العام يصدق عليه الوجود المطلق باعتبار وبالعكس فلا يضر في ذلك صدق
الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق عليه الوجود المطلق من
تلك الحيثية وفيه بحث اذ لا نسلم ان كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه
الوجود المطلق فان الممكن المعدوم في الخارج والذهن مطلقا يصدق عليه
الممكن العام ولا يصدق عليه الوجود المطلق فان قلت الممكن المعدوم مطلقا
متصور فيكون موجودا في الذهن قلت تصوره مسلم لكن لا يكون ما يحصل
من مسمى لفظ الممكن المعدوم مطلقا في الذهن موجودا فيه لان المسمى المذكور
موجود فيه وذلك لان المسمى المذكور ليس مما له ما يحصل منه في الذهن فلا يلزم
من وجوده هذا وجوده ذهنا كما عرفت ومما يصدق عليه الممكن العام دون الموجود
المطلق هو المسمى لا ما يحصل منه في الذهن فكما ان ممكن الوجود في الخارج اعم
من الموجود في الخارج وممكن الوجود في الذهن اعم من الموجود فيه كذلك الممكن الاعم
منهما اعم من الوجود الاعم وهو الوجود المطلق قوله لا نسلم ان يكون الشي عارضا
لنفسه قال بعض الفضلاء انما لم يسلم استحالة ذلك اذ لم يجب قيام الشي بنفسه وهو وهم
اذ التغاير الاعتباري كاف في القيام بالشي وقد يتحقق هذا التغاير بين الشي

ونفسه اذا عرض جزئي من جزئيات الشي للشي فلا يمكن ان يقال هذا التغاير
اعتباري فرضي ومما يتوقف عليه القيام في نفس الامر من التغاير هو التغاير
في نفس الامر لان التغاير بحسب اعتبار الشي من حيث هو واعتباره من حيث
هو في ضمن جزئي من جزئياته ليس تغايرا فرضيا بل تغاير بالاعتبار بحسب نفس
الامر المقابل للتغاير بالذات كما يكون في عروض الوجود لنفسه في ضمن جزئيته اذا
وجد في الذهن او في الخارج ويمكن تحقق هذا التغاير في جزء الوجود الذي فرض
معروضا للوجود لجواز ان يكون لذلك الجزء جزئي عارض له وبواسطته يتحقق
التغاير بالاعتبار بين جزء ونفسه وهو المصحح للقيام بنفسه وفيه بحث اذ تقرير
الدليل المذكور هو ان جزء الوجود ان كان معروضا له فهذا المعروض بعينه ان
كان عارضا لنفسه يلزم عروض الشي لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا
لنفسه ولا شك ان المعروض اذا كان بعينه عارضا لنفسه كان واحدا بالعدد
وان المعروض والعارض اذا كانا متكثرا بالعدد يلزم تخلف الثاني وهو ان لا يكون
العارض بتمامه عارضا وانه اذا عرض فرد من كلي لفرد آخر منه او لنفس ذلك
الكلي لما امكن ان يكون لو وجه له في ضمن الفرد كان المعروض والعارض كثيرا
في الصورتين ويكون داخلة في القسم الثاني فلا يلزم من ذلك عروض الشي لنفسه
فلا يرد ذلك نقضا على القسم الاول كما حسبه هذا الفاضل لكن ان فيه ما في
مفهوم الشي كالسطح يعرض لفرد آخر منه كالسطح فلا يلزم منه عروض الشي لنفسه
وكذا الحال لو كان الفرد من نوع واحد او عرض فرد الكلي له لو امكن ذلك
فان العارض والمعروض في هذه الصور كثير بالعدد في نفس الامر ولا ينافي
ذلك ان يكون بينها نسبة هي المعروض يتحقق بها اذا كانا واحدا بالعدد فيها
فان هذا ينافي ان يكون بينهما نسبة في نفس الامر فلا عروض بينهما لانها اذ
النسبة تقتضي تغاير طرفيها حيث كانت فلا يمكن ان يكون النسبة في نفس
الامر والتغاير لا يكون فيها واما عروض فرد الشي له فليس من باب عروض الشي

لنفسه كما بيناه وما سبق منه من عروض الكلي الوجه لنفسه فقد عرفت ما فيه مما سبق منا قوله يلزم ان يكون الشي الذي فرض جزء للوجه موجودا قال بعض الفضلاء لا يتفاوت ان اريد بالعروض في التزديد الخروج كما هو الظاهر مقابلته بالجزئية حيث قال اما بالجزئية او بالعروض فلا يتم ما لزم لنفي قيام الوجه بالعروض وانما يلزم لو لم يكن الوجه محمولا بالمواطاة على الموجودات البتة وليس كذلك فانه يجوز ان يكون محمولا بالمواطاة كما يحمل على وجه الباري الذي هو من جملة الموجودات لكونه نفسه فيجوز ان يكون الوجه خارجا عن اجزائه الموجودة ويكون محمولا عليها بالمواطاة ولا يكون قائما بها كالماهيات النوعية بالنسبة الى اجزائها وان اريد به القيام فلا يكون الترديد حاصرا لجواز ان يكون نسبة الوجه الى جزئه الوجه بكونه خارجا عنه محمولا عليه بالمواطاة من قبيله بكونه قائما به لا نقول من راجع الى نفسه يعلم بالضرورة ان مطلق الوجه الذي حكموا بكونه مشتركا وزايدا حال الذهن قائمة بنفسها وانما تقوم بالموجودات التي هي معروضاتها وجواز حمله على بعضها باعتباره بيانه في قيامه به باعتبار اتصاف الوجه وان كان يحمل بالمواطاة على الوجه الخارجي الواجبي باعتبار كونه من افراده لكنه قائم به باعتبار كونه من الوجودات الخارجية وفيه بحث اما اولا فلان دعوى الضرورة في قيام الوجه بالموجودات غير مسموعة اذ قد سبق البرهان على امتناع قيامه بها في نفس الامر فكيف يكون ضروريا انه قائم بها بل الوجه بالمعنى المصدري الذي فيه كلام هذا الفاضل ليس قائما بالموجودات بحسب الاعتبار الذهني ايضا كما بيناه واما ثانيا فلان الوجه لو كان محمولا بالمواطاة على الواجب تعالى كان عينه في نفس الامر ومتحدا معه فيما ماسبق في المتحدان حيث اتحدا يمتنع ان يكون بينهما نسبة تصادق فكيف يتصور ان يقوم احدهما بالآخر في نفس الامر مع انهما متحدان فيها ولا يتفع التغاير الاعتباري حيث كان كل واحد من القيام والاتحاد في نفس الامر فالحكم بعدم التنافي والاتحاد

بين قيام احد الشيئين بالآخر وحمله عليه مواطاة منظور فيه قوله ويمكن ان يمنع الاخير فيقال ان دفع على تقدير التركيب الذهني ايضا بنقوض التزام تقوم الشي بما اتصف بنقيضه فان الجنس ليس عين النوع بل هو جزء فهو متصف بنقيضه يعني انه لا هو وان كان احدهما محمولا على الآخر بالحمل المتعارف فان الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شي فاما ان يعتبر به انه بعينه هو كما في حمل الشي على نفسه بعد التغاير الاعتباري كما يقال الوجه هو الماهية او ليس والوجه هو الموجود او ليس واما ان يعتبر به صدقه عليه يعني ان ذلك الشي فرد من افراده او ما هو فرد منه احدهما فهو فرد الآخر وهذا هو الشايع المتعارف ويتحقق لذلك المفهوم المتنقض بكلا معنى الاعتبارين فالجنس وان لم يصدق على الفصل بالمعنى الاول يصدق عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم ما سلب عنه مفهوم الوجه بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول كما لا يخفى فلا يجوز ان يكون جزءا عقليا لمفهوم الوجه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالجنس او النوع ما صدق عليه كالحيوان والانسان فلا نسلم قوله الجنس ليس عين النوع فان النوع لما كان محمولا على الجنس بالمواطاة كان عينه ومتحدا معه والحمل المذكور هو الحكم بالاتحاد والعينية كما حقق في موضعه وان اراد بهما مفهوميهما فلان مفهوم الجنس ليس عين مفهوم النوع لكن ليس جزؤه ايضا انما الجنس الذي هو جزء النوع والكلام فيه مثل الحيوان بالقياس الى الانسان لا مفهوم الجنس بالقياس الى مفهوم النوع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان للحمل معنيين بل له معنى واحد هو الحكم بالاتحاد في نحو من الوجود كما سبق ان القوم جردوا القضية عن الخصوصيات وعبروا عنها بج ب وبينوا انها معنى واحد له معنيان واما التفاوت بين القضية الطبيعية كقولك الوجه ماهيته وبين المتعارفة كقولك الانسان حيوان فراجع الى موضوع القضية كما فصل في المنطق ولا الى معنى الحمل فظاهر انه لا يحمل فقط كما حسبه فانه لا يحمل الا على ما هو كلي

موضعه

باتحاد المحمول مع الموضوع فان اريد بالموضوع مفهومه كما في الطبيعية كان الحكم
باتحاد المحمول معه وان اريد فرده كما في المتعارفة على ما هو المشهور كان الحكم باتحاد
المحمول مع الفرد هذا واعلم ان الظاهر من كلام المحشي ان مراده بالوجود الموجود كما
قرر وح اقول لو كان للوجود جزء لكان مقولا عليه وعلى ما بازائه في جواب مر
ما هو ما بازاء الوجود المطلق هو المعدوم ذهنا وخارجا وما يجري مجراه
كاللاشيء وليس له ذات ولا شيء بل هو لا شيء محض فكيف يستقيم ان يكون
جزؤه مفهوما محصلا معينا **قوله** يتكثر ما صدق عليه من الافراد فيه بحث
اذ قد عرفت ان ليس للوجود افراد عارضة للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا
فلا يستقيم ان يتكثر افرادها العارضة للماهيات **قوله** فرد وهو بان
ما سبق ان هذا انما يرد لو اعترف القائل المذكور بان للوجود افرادا عارضة
للماهيات في نفس الامر اما اذا قال انه لا يعرض للماهيات في نفس الامر حتى يلزم
ان يكون له افراد فيها بل عروضه لها بحسب اعتبار الذهن على حسب ما حققناه
في الحواشي السالفة فهو معنى واحد ينتزعه العقل من الماهيات ويضيفه اليها
ويتكثر بهذه الاضافة كما يشعر به قوله فان الوجود العارض للانسان غير
الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان
والفرس فلا يرد ذلك اذ وجود الانسان ح هو هذا المعنى الواحد مضافا الى
الانسان ووجود الفرس هو بعينه هذا المعنى مضافا الى الانسان فيلزم الفرس صح
من بساطتهما **فان قلت** قد صرح هذا القائل بان الوجود عارض
للانسان والفرس وهما امران متباينان في نفس الامر فكيف يمكن ان متغايران
يكون عارضهما امرا واحدا بالعدد قلت اذا كان عروض العارض لهما بحسب نفس
الامر فذلك ممتنع اما اذا كان بحسب الاعتبار الذهني فلا يجوز ان يكون هناك
مفهوم واحد كالوجود ويكون هذا المفهوم عين كل واحد منهما في نفس
الامر فلا يكون فيهما تعدد ويكون كل واحد منهما كثيرا اذا اعتبره العقل بذاته

ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة خاليا عن مفهوم الموجود وكونه بعد هذه المرتبة
موجودا او الموجود عرضا عاما له فلا شك ان المعروض بهذا الوجه له ينافي
وحدة العارض بالعدد مع تعدد المعروض **قوله** فالوجود المطلق اما تمام ملع
ماهيتها الخ ذكره هذا انما يستقيم لو كان الوجود المضاف فيه المطلق في نفس
الامر اما اذا كان نفسه معتبرا حال الاضافة فلا يكون المطلق تمام ماهيته كما ذهب اليه القائل صح
ولا جزؤه ايضا بل هو نفس المطلق حال الاضافة الى معين فيجوز
ان يكون مفهوما واحدا حال اضافته الى امر باعتبار اضافته اليه اقدم
او اشد او اولى من نفسه حال الاضافة الى امر آخر وباعتبار اضافته
اليه **قوله** اي على افراده العارضة للماهيات ان حمل الوجود على المعنى المتبادر
منه يرد امران احدهما ما سبق من ان الوجود بهذا المعنى لا يعرض للماهية
في نفس الامر ولا يجب له الاعتبار الذهني ايضا فلا يكون له افراد عارضة للما
هيات قطعا والثاني ان الاختلاف المعتبر في التشكيك لا يجري فيه ضرورة
ان وجودا بهذا المعنى ليس اولى بكونه وجودا من وجود آخر فلا اقدم في ذلك
عليه بل فهو مفهوم الوجود فان له عروضا للماهيات بحسب الاعتبار الذهني
كما مر انفا فيجري فيه الاختلاف المعتبر في التشكيك فان بعض الوجودات
قد يكون اولى بكونه موجودا من بعض وقد يكون اقدم في الوجود منه
على بعض فينبغي ان يراد بالوجود مفهوم الموجود كما هو الظاهر من الكتاب
وقد نبهت عليه ويراد بالعوارض هذا المفهوم مضافا الى الماهيات اعني
الموجودات من حيث انها موجودات وبالموضوعات خصوصيات الماهيات
فان قلت مفهوم الوجود كما يجوز ان يقال على الموجودات يجوز ان يقال
على الماهيات ايضا فلم قال الشارح ويقال بالتشكيك على عوارضها ولم يقل
ويقال بالتشكيك عليها قلت لان الاختلاف المعتبر في التشكيك يجري فيها
من حيث الموجودية لا من حيث الخصوصية مثلا تقدم الجوهر على العرض في الوجودية

فانه قيل هذا غير ظاهر فان الوجود صفة الواجب [illegible] ... [illegible] مع انه العرض [illegible]

لان الجوهرية والعرضية وعدم تحقق فوت وجد الجوهر فوجد العرض ولم يتحقق
انه صار شيء جوهرا ثم صار شيء عرضا قوله فانه يقال على وجه العلة ووجه
المعلول بالتقدم والتاخر قد بين ذلك بان حصول مطلق الموجود للعلة
مقدم على حصوله لمعلولها ولا شك ان حصوله لكل منهما انما هو بحصوله الحصة
العارض له فالآن ان حصول مطلق الموجود لامر جزئي متقدم على حصوله
للآخر وقس على ما ذكرنا كون وقوعه على وجه الجوهر اولى من وقوعه على
وجود العرض وكون وقوعه على وجود القار اشد من وقوعه على غير القار
وفيه بحث اذ تقرر غير مرة ان جزئي الوجود لا يعرض لشيء اصلا وعلى تقدير عروضه
له لا يكون الوجود المطلق حاصلا لذلك الجزئي بل هو هناك لجنس ذلك الجزئي
ولا نسبة بين الشيء ونفسه فيكون حصول جزئيه للعلة مثلا غير حصول الجزئي
لا متضمنا له وكذلك الحكم في جزئية العارض للمعلول قوله بالشدة والضعف قد
يقال يمكن ان يفرق بين الاشد والاولى بما ذكره في برهان الشفاء من
انه اذا كان شيئان متشاركين في طبيعة امر وكان ذلك الامر للاول بذاته
وللآخر بواسطة كان الاول اولى به من الآخر وبحصول مقالة هذه ان
الشدة هي كثرة الكمالات المذكورة مان الاولوية ما ذكره في الشفاء فان التمييز الواقع
بينهما وفيه بحث اذ لو فسر الشدة بذلك لزم ان يكون اكثر الذاتيات مقولة
بالشدة والضعف لان افراده مختلفة في استتباع الكمالات كما لا يخفى على المصنف
ان يفسر بما ذكره بهمنيار وهو ان الشدة ان يكون طبيعة العام نفسها
في بعض الافراد والضعف ما يقابله كالطويل اذا قيس الى ذراع وذراع
وعن والاسود بالقياس الى الفحم والقير فان طبيعة الطول والسواد في الذراع
وعن والقير زيد منها في الذراع الواحد والفحم اقول معيار ذلك صحة استعمال
اسم التفضيل كما في ان الذراعان اطول من ذراع والقير اشد سوادا من الفحم يقال ح
وما نقل من برهان الشفاء ليس تعريفا للاولوية بل هو حكم من احكام

المشي المذكورين فان الشيخ اطلق الاولوية على ما هو اعم من ذلك
حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الثاني من جملة الاولى
من منطق الشفاء وكذلك الموجود يختلف من طريق الاقدم والاولى فان
الوجود لبعض الاشياء اقدم لذاته ولبعضها من غيره والموجود بذاته اولى من بالوجود ح
الموجود لغيره وكل ما هو متقدم بمعنى فهو اولى به من غيره عكس هذا كلامه
وهو بصريحه يدل على ان الاولى اعم مما ذكره ولا ينبغي ان يشتبه على ذي مسكة انه اذا
كان الامر بالنسبة الى احدهما غير ذاتي وذاتيا له وبالنسبة الى الآخر عارضا
يكون ذلك الامر اولى من الثاني ايضا وانكار ذلك مكابرة كيف وثبوت الامر
الذاتيات والذاتي له لا يحتاج الى سبب وثبوت العرضي يحتاج الى سبب وفيه بحث
اذ التفاوت المعتبر في التشكيك هو ما يرجع الى حصول الكلي في افراده والتفاوت
بين الذاتي والعرضي له لا يرجع الى ذلك بل مرجعه الى ان احدهما بين الثبوت للشيء
دون الآخر ويمكن ان يتوهم ارتفاع احدهما مع بقاء الماهية مهية دون توهم
ارتفاع الآخر وما شابه ذلك واما ما قاله من ان الذاتي له لا يحتاج الى والعرضي يحتاج الى سبب ح
سبب فكلام غير مسلم ان ادعى الكلية فان بعض الذاتيات قد تعلل ببعض
آخر كما بين في موضعه والموجود المطلق بالقياس الى الواجب تعالى غير معلل
بعلة مع انه زائد عليه عارض له وان لم يحتج الى علة وقد يفرق بينهما بان جزئه يحمل
حيث يوجد من كل منهما معلول وغير معلول ثم قيل الخطاب مراده هذا ان الراجح
الشدة هو حصول الكمال الطبيعة في ذلك الفرد بمعنى ان يكون بحيث يحمل الآخر كثر مما
يحمل الى ما هو اضعف اذ يبعد عن حاله ان يفسر الشدة بكثرة الكمالات
التابعة للطبيعة وكيف يتوهم ذلك مع اصراره على ان الذاتيات لا
تقبل الشدة والضعف واختلاف كمالات الطبيعة في الافراد مما لا يخفى
على احد وفيه بحث اذ لا يشتبه على من له بصيرة باساليب الكلام ان قول
القائل الشدة هي كثرة الكمالات لا يدل اصلا على المعنى الذي ذكره بل المناسبة

بالوجود ح

قد يكون شيئان مشتركان في معنى من المعاني وليس هو لاحد منهما قبل الآخر فيه معا لكن احدهما اولى به لانه اتم فيه واثبت ١٢

بين هذه العبارة وبين المعنى فرق اين علم ان الظان مرله الغايل هذا على ان
هذا المعنى غير مستقيم اذ لو اريد بالتحليل صحة التقسيم فلا نسلم ان السواد الشديد
مثلا يصح تقسيمه الى السواد الضعيف وزيادة كيف وقد ذهب القوم الى ان كل
مرتبة من مراتب السواد نوع بسيط غير صالح لان ينقسم الى مرتبتين او مرتب
منه وان اريد به توهم التقسيم فعدم جريانه في الذات ممنوع فلا محذور في توهم تقسيم
الناطق الذي في الذكي الى ما في الغبي وزيادة ثم قيل اكثر بهمنيار لم يفرق بين
الشدة والضعف والزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة
والضعف من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم وفيه بحث
لانه ان اراد ان الشدة والضعف بالتفسير المذكور في كلام بهمنيار من خواص الكيف
فلم ضرورة انهما بالتفسير المذكور اعم وقد نبه على ذلك بالتمثيل بالطويل ولذلك قيح
حصر القوم اياه خلاف المعتبر في المشكك في الثلثة فلم يعدوا الزيادة والنقصان المشهورة صح
منها وان اراد انهما بمعنى آخر من خواص الكيف فغير مفيد والظاهر ان الشدة
بالمعنى الذي ارتضاه هذا القايل هو حصول كمال الطبيعة بمعنى ان يوجد كمية
بحال اكثر مما يحمل اليه ما هو اضعف ليس من خواص الكيف ايضا بل هو لازم
ما فيه وما في الكيف فباي معنى حكم انهما من خواص الكم قال بعض الفضلاء انه يمكن
ما ذكر في الشفاء هو ان احد الشيئين الذي اشتركا في طبيعة امر يكون اولى
بذلك الامر اذا كان الامر له لذاته فان الاولوية فيما ذكره صفة المشارك وما ذكر
هنا ان الاولوية التي تحدث في وجوه الاختلاف صفة الامر الذي به الاشتراك
فكيف نفسر احدهما بما فسر به الآخر لانا نقول ان كلا الاولويتين متحدتان بحسب المآل لان الاولويتين صح
ونفسر احدهما بما فسر به الآخر قوي لما لهم بان الاولوية ما ذكر في الشفاء
قوله فانه في وجوه الواجب اقدم واولى واشد قال بهمنيار في المقالة الخامسة
من الهيات كتاب التحصيل في الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف
ولا يقبل الاقل والاكمل وانه نفس ولا ما يختلف في ثلثة وهي التقدم والتاخر والاستغناء اشياء صح

بلغ

وكاجة والوجوب الاولى كان ويعضد عدم اختلافه فيه بالشدة والضعف
ما ذكرناه من ان معيار ذلك صحة الاسم التفضيل فلا يصح ان يقال موجود استعمال صح
اشد من موجود آخر في الوجوه بل كما لا يصح ان يقال فرس اشد من آخر في
الفرسية فكذلك كما انه لم نعنى من الله تعالى العرفية فعدم صحة استعمال
اسم التفضيل لا يصح ولا يعني من وجه فدعوى ان وجه الواجب ليس اشد
من وجه الممكن مستندا بانه لا يصح ان يقال وجه الواجب اشد من وجه
الممكن غير تام لان من لم يسلم ذلك وفيه بحث اذ لو كان يجوز استعمال اسم التفضيل لا يسلم هذا صح
ان الطبع السليم والعقل المستقيم يجوز استعماله في بعض الصور وينكر في بعض
حتى اذا استعمل في الصورة الاولى يقبله الفطرة ولا تمجه وينفر عنه واذا استعمل
في الصورة الثانية لا يقبله وتمجه وينبو عنه ثم اذا تتبعنا الصورة الاولى وفتشنا
عن احوالها وجدنا ان المفضل والمفضل عليه فيها متفاوتان بالكمال والنقصان
وان بهذه الصيغة يعبر عن هذه التفاوت فجعلنا استعمال الصيغة المذكورة
معيارا وامارة للتفاوت بالكمال والنقصان وليس المراد ان اهل العرف
يستعملون هذه الصيغة في بعض المواضع دون بعض آخر لعلم منهم ان
هناك تفاوتا بالكمال والنقصان حتى يرد انه لا تقتضي من الله تعالى قواعد يرد صح
العرفية بل ان اهل العرف ايضا بمقتضى طباعهم المستقيمة يستعملونها في بعض
الصور ويتصرفون بها التفاوت بالكمال والنقصان دون بعض آخر
وله يختص ذلك بلغة دون لغة مثله يابى الفطرة ان يقال بالفارسية اين هست
از آن هست بيشتر است كما يابى ان يقال اين اسب از آن اسب اسب تر است
قوله وهو ما له بعقد الاعتبار المعقول اخر هذا التعريف لا يتم في كثير مما عدوه
من المعقولات الثانية كالجزئي والكلي والشيء ونظايرها ونقيضها الموجودة من القوا
هو انما العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج ومن عد منها الكلي والجزئي
والكلي والعقلية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظايرها

والمص بتبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتأخرين فسّروا
ذلك بوجه يخرج عنه اكثر ما عدّ القدماء منها من حيث انهم اشترطوا ان يكون تعقل
المعقول الثاني بعد تعقل شيء آخر رعاية لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من
الامور المعدودة منها عنها كالكلي والجزئي والنفس والشيء والعلة ونظائرها ف
حملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم الماهية و
ارادوا بالعوارض الخارجية ما لو حمل على معروضها يصدق القضية خارجية فكل
ما هو كذلك من المعدودات فهو مما يخرج منها ومثل الجزئي والشيء والعلة
يكون بهذا التفسير خارجا بمصادفة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم
لما اوردوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور
منها كما فعله الشارح وبعضهم تكلفوا تكلفات بعيدة لتندرج هذه الامور
فيها ولم يبنا هو وعلى ذلك وانا اقول اراد القدماء بالعارض ههنا ما هو عارض
مطلقا اي بالقياس الى جميع افراده الواقعة في نفس الامر فخرج مثل
الحيوان العارض للناطق لانه ليس عارضا للانسان بل ذاتي بالقياس
اليه وقيد العارض بالعقلي واراد به ما يقابل العارض في نفس الامر له في المرتبة
الثانية فان كانت محمولة على معروضاتها بالمواطاة كانت عينا ومتحدة معها
في نفس الامر فيمتنع ان يكون عارضة لها فيها وانما كان عروضها بحسب الاعتبار
العقلي فان العقل اذا اعتبر المعروض بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه
المرتبة عاريا عن العارض وفي المرتبة التي بعد هذه المرتبة معروضا له كما حققناه
في عروض الوجود وارادوا بقولهم لا يحاذي بها امر في الخارج ان لا يكون مبدؤها
موجودا في الخارج مثل الاسود والمتحرك اذ السواد والحركة موجودان في الخارج وانما
سموها معقولات ثانية لان العقل يعقلها في المرتبة الثانية وفي المرتبة الاولى
وهي حال تعقل المعروضات بذاتها يكون خاليا عنها وايضا هي عوارض العوارض
تابعة للمعروضات وثوانيها ولم يسم عوارض ثانية لانه يتبادر منه ان يكون

وا بطروا صح

لها م

فيه م

عروضها بحسب نفس الامر وليس كذلك لما عرفت في مثل مفهوم الشيء فانه لا يكون
زائدا على افراده الواقعة في نفس الامر ومتحدا مع افراده فيها وعارضا لها بحسب الاعتبار
الذهني حسب ما بيناه والشيئية التي هي مبدؤه معدومة في الخارج فان اعتبار الشيء
من المعقولات الثانية المستندة الى المتقدمين وهي كحكم الكلي والجزئي والجنس
والنوع فليس في الموجودات موجود هو شيء بل الموجود اما انسان واما فلك
لم يلزم معقوليته ذاتا ان يكون شيئا وكذلك الوجود بالقياس الى اقسام الذات
وقول المص فله شيء مطلقا اشارة الى ان الشيء ليس ماهية لشيء من افراده فانه
لا شيء مطلقا في الوجود حتى كان مفهوم الشيء ماهيته بل الموجود اشياء
مخصوصة لكل منها ماهية قد عرض لها مفهوم الشيء بحسب الاعتبار العقلي و
اطلاق الشيئية على الشيء مسامحة كما اطلق الوجود على الموجود وعلى هذا سقط
ما اورده الشارح على المص كما لا يخفى قيل هو حرره هو في حاشية المطالع بما
يعرض للماهية بحسب الوجود الذهني اعني ما للموجود الذهني بخصوصه مدخل
في عروضه فذلك وسمي معقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل الاولى
انه لا يمكن ان تعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له ولا شبهة
في هذا التعريف ثم تتوجه المناقشة بان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان
يمكن تعقلها من غير تعقل معروضاتها فان مثل الجزئية بعيد وجاب بدعوى
الحصر استقراء وفيه بحث اذ لا نسلم ان ليس في هذا التعريف ما يشتمل بدفع الاشكال
من وجوه احدها ان الكلية من افراد المعرف كما اعترف به ولا نسلم انه لا يمكن
تعقلها الا بعد تعقل ما يعتبر عروضها له غاية الامر ان نسلم ان تعقلها يستدعي
تعقل ما اضيف اليه حتى يكون المعقول كلية امر من الضروري ان تعقل المضاف
اليه لا يلزم ان يكون مقدما على تعقل المضاف وهذا ظ وثانيهما انه يلزم
بمقتضى هذا التعريف ان لا يكون الشيئية والجزئية ونظائرهما من المعقولات
الثانية بناء على ان ليس للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضها بل الوجود

لخ م

منه

وكذا الذات م

كلام م

ايضا مدفوع عروضها مع ان القوم صرحوا بانهما وثانيهما انا لو سلمنا ان
تعقل الكلية بعد تعقل معروضها فلا يحصل منه الا ما هو من موضوعات
المنطق ويبحث المنطقي عنه وعن اقسامه هو الكلي لا الكلية فخرجت عن التعريف
ولا خفاء في ان تعقلها حينئذ ولا يلزم من كون تعقل الكلية العارضة له بعد تعقل
معروضها ان يكون تعقلها ايضا كذلك فيلزم المذكور وكذا حال الجنس والنوع
والقضية والقياس وكثير من موضوعات المنطق فيلزم ان يكون خارجة
عن التعريف وقد ظهر من ذلك انه لا يظهر بعدية تعقل العارض في صورة
من الصور عن تعقل معروضه فكيف يستقيم ان يدعى الحصر الاستقرائي في ذلك
كما ادعاه هذا القائل قال بعض الفضلاء القوم اعتبروا في المعقولات الثانية
امرين احدهما ان لا يكون الشيء معقولا به في الدرجة الاولى وهو المراد بالثانية
والثاني ان لا يكون في الخارج ما يطابقه ولاحظوا في تعريفها اعتبار هذين
الامرين فاشاروا الى الاول بقولهم ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن والى الثاني
بقولهم لا يوجد في الخارج امر يطابقها اما دلالة الثاني فظاهرة واما دلالة الاول
فمبنية على ان العوارض الذهنية تحتاج في التعقل الى تعقل معروضاتها لانها
الذهنية كما تحتاج العوارض الخارجية الموجودة في الخارج في وجودها الخارجي الى
وجود معروضاتها الخارجية وفيه نظر اذ لا نسلم ان العوارض العقلية يتوقف في
التعقل على تعقل في الذهن ولم لا يجوز ان يتعقل مجردة عن معروضاتها الذهنية
غاية ان يتوقف في عروضها على حصول معروضاتها وتحققها في الذهن
وحصوله فيستلزم توقف تعقلها على تعقل معروضاتها وانما يلزم ذلك ان لو توقف تعقل
تلك العوارض على عروضها لمعروضاتها وهو ممنوع فان المعلوم بالضرورة ان
المعروضات الذهنية اذا تحققت فربما يعرض لها العوارض اذا تحققت في الذهن
فبذلك العروض والتحقق فلا يلزم ذلك فان قلت العارض الخارجي يحتاج في وجوده
الخارجي الى معروضه كما صرحوا به فكذا العارض الذهني يحتاج في معروضه الذهني بجهة

الى وجود معروضه الذهني فلا فرق بينهما بديهة وخصوصا على احد الوجوه بل الاصل
له في احتياج العارض قلت الفرق بينهما ان معروض العرض الخارجي في محل
العرض ولذلك حكموا بان العرض في وجوده يحتاج الى معروضه الذي هو موضوعه
ومحله بخلاف العوارض الذهنية اذا حصلت في العقل فان محلها باعتبار
هذا الحصول هو العقل دون معروضاتها فيلزم ان يحتاج في وجودها الى محلها
الذي هو العقل دون معروضاتها وفيه بحث اذ هذا التعريف قريب مما نقل
عن حاشية المطالع وقد يرد عليه بعض ما اوردناه هنالك فلا يصدق على اكثر ما عده
القدماء من المعقولات الثانية قوله فلا شيء مطلقا قال بعض الفضلاء هذا توجيه
على مجموع قوله فليست الشيئية متاصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات المتا
صلة في العقل لا بحجة قوله فليست متاصلة في الوجود لظهور ان عدم الشيئية له
بل يلزم عدم مفهوم الشيء المطلق الا على تقدير ان يكون الشيئية جزءا من مفهوم
الشيء كالوجود وهو انما يتحقق على تقدير الترادف بين الموجود والشيء وليس كذلك
كما سيجيء واما اذا كان التوجيه على مجموع ذلك القول يكون حاصل المعنى ان الشيئية
اذا كانت معدومة وكانت من العوارض الذهنية للموجودات يكون مفهوم
الشيء المطلق عدم وجوده ولا شك في صحته لظهور ان الشيئية اذا كانت معدومة
مع كونها من العوارض الذهنية يكون معدومة بجميع اجزائها اذ العوارض الذهنية
للشيء يكون عارضة له في الذهن بجميع اجزائها فيكون معدومة بجميع اجزائها
فيكون الشيء الذي هو جزء من مفهوم الشيئية معدوما وهذا التوجيه ليس بعيدا
عن عبارة الحاشية والشرح وكذا عن عبارة المتن وفيه بحث لبعد هذا التوجيه
لفظا ومعنى اما بعده لفظا فظاهر سيما من متن الكتاب واما معنى فلوجوه منها ان مفهوم
الشيء المطلق يصح ان يحمل ايجابا على الموجودات الخارجية بالمواطاة حملا خارجيا
كقولك زيد شيء في الخارج والحمل المذكور يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول في الخارج
فيكون مفهوم الشيء متحققا في الخارج فكيف لا يكون موجودا فيه وايضا لو كانت
عدمية

موجودة والاشياء المخصوصة في الخارج قطعا فلو لم يكن الشيء المطلق موجودا فيه
لزم تحقق الخاص بدون العام وهو فلا خفاء في ان المطلق موجود في الخارج
وانما الكلام في اتصافه بالعموم والاطلاق هل هو في الذهن ام في الخارج ومنها انه
لا يلزم من انتفاء الشيئية في الخارج على تقدير ان يكون جزءا من مفهوم الشيء كان
الوجود جزءا من مفهوم الموجود من انتفاء مفهوم الشيء فيه لجواز ان يكون جزءا تحليليا (عقليا)
له كما ان الوجود جزء تحليلي من الموجود بناء على ان مفهوم المشتق امر مجمل لما
ثبت له المبدأ كما عرفت فلا يلزم من انتفاء الجزء التحليلي انتفاء الشيء الا يرى ان العمى معدوم في الخارج والاعمى موجود (انتفاءه)
فيه ومنها ان غاية ما يلزم من كون الشيئية عارضة في العقل لجميع اجزائه
ان يكون كل جزء منها موصوفا في الذهن فلا منافاة في ذلك ان يكون بعض ا
اجزائها موجودا في الخارج ايضا فلم لا يجوز ان يكون الشيء موجودا في الخارج
ولم يكن هناك عروض للشيئية فالصواب ان يقال وقول المحشي فلا شيء مطلقا
ثابت تفريع على قوله والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في
الوجود فاما اطلاق الشيئية على الشيء على التسامح المعهود عندهم واشار بالتوزيع
المذكور الى انه ليس ماهية لشيء من افراده كما فصلناه اذ المعقول الثاني لا يلزم (جنسه)
ان يكون كذلك وهو مبني على ما ذكره بهمنيار فيما نقلناه عنه من قوله فليس
في الموجودات موجود هو شيء وحق يكون مثله مما المولد بحث يتعرض لخصوصيات
الماهيات غايته الملكة كما لا يخفى قوله سواء كانت معقولات اولى قيل اذ قيل
لوجود الماهية من حيث هي هي في الخارج كما هو مذهب القدماء ووافقهم
المصنف كما سيجيء تحريكه فاتهم ليس المعقولات الاولى فان طبايع الاجناس
والفصول والانواع في الماهيات الكثيفة موجودة في الخارج على هذا التقدير
واما المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية
بحسب وجودها في الخارج غير متحققة اذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها
بحسب هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات وح يظهر

وجه التوزيع واما تخصيص الشيئية بالنوعي له من بين سائر المعقولات
الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم فلعله للرد على بعض الناس توهم ان الشيء
جنس الاجناس وقد صنف بعض الفضلاء رسالة في رد هذا التوهم ونقل في
بعض حواشي الكتاب ان بعضا توهم ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينضم
اليه الخصوصيات فتحصل الاشياء وفيه بحث اما اولا فلان الشارح انما
موافق للقدماء كالمصنف في ان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج
كما صرح بذلك في شرحه ان زيادة الوجود في التصور بقوله الماهية من حيث
هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك
كون عروض الحيثية انما يثبت لها في العقل فلم يرد بقوله ههنا ان طبايع الكليات
مطلقا ليست بموجودة في الخارج ان الماهية من حيث هي هي ليست موجودة
فيه فيتوجه عليه ان الحكم لا يعم المعقولات الاولى بل المراد ان الطبايع الكلية
حال اتصافها بالكلية ليست بموجودة في الخارج كما هو المتبادر من عبارته وح
يعم الحكم المعقولات الاولى والثانية جميعا واما ثانيا فلان كثيرا من المعقولات
الثانية موجودة في الخارج بوجود الموجود فيه كالشيء والجزئي والذات والعلة
والمعلول ونظائرها فلا نسلم انها ليست موجودة في الخارج ولا يلزم من كونها موجودة
في الخارج ان يكون عارضة فيه لانها هناك متحدة مع الموصوف ولذا لا يكون
عارضة فيه ولا يجب ان يكون عدم عروضها في الخارج بواسطة انعدامها
فيه كما في بعض اخر من المعقولات الثانية واما ثالثا فلانه قد جعل قوله فلا شيء (المقوم)
مطلقا ثابت اشارة الى رد جنسية الشيء كما توهم بعضهم وذلك غير مستقيم لان
كون المطلق ليس بثابت ومع ذلك جنسي وكذا سائر الاجناس فكيف يرد
بهذا جنسية الشيء قوله وكل ما هو متميز في الخارج قال بعض الفضلاء الموقف
المتميز الخارجي على وجه التميز في الخارج يلزم ان لا يكون الصفات العدمية الثابتة
للموصوفات في الخارج كالعمى متميزة عن موصوفها في الخارج فيلزم ان لا يمتنع

الاتصاف بها في الخارج لان الاتصاف الخارجي بدون تميز الصفة عن الموصوف
في الخارج غير معقول وفيه بحث لانه ان اراد بثبوت الصفات العدمية للموصوفات
موصوفات في الخارج عدم ثبوت ملكات تلك الصفات لها فهي بمعنى ثبوت العمى
مثله عبارة عن عدم ثبوت البصر لا يستدعي تميز الصفة عن الموصوف في الخارج فذكره صح
بل لا يقتضي وجودها فيه ايضا لان المنفي عدم الملكات في الخارج وان اراد
به قيام الصفة العدمية في الخارج بالموصوف حتى يكون بينهما نسبة في الخارج
فثبوته تمام والاستدلال على ان تحقق التميز صح بالضرورة فكل ما يذكر في بدون التميز صح
اثباته غير مسموع قوله موجودة بان الامر بالعكس انما بني هذا الايراد صاحب
المواقف لان ذلك الخلاف في الوجود الذهني مطلقا اما اذا الايراد انه مبني على كلا
في الوجود الذهني للمعدومات بمعنى ان تصورها هل يقتضي حصولها انفسها
في الذهن او يقتضي صورتها او لا فليس يلزم كون العلة سفه وان كانوا قائلين
بالوجود الذهني لكنهم لم يقولوا بان كل ما يحصل في الذهن من شيء فهو في الوجود
الذهني عين ذلك الشيء بل صرحوا بان ما حصل من النار شيء في الذهن
شبح وما حصل من المعدوم المطلق فيه موجود فلم يتفرع على ما ذهبوا اليه
من الوجود الذهني ان التمايز الفعلي للمعدوم بواسطة كونه موجودا فيه اذ
معلوم ان الشبح لا يستلزم ان يكون ما في الذهن منه نفس الشيء في الوجود
الذهني ولذلك ذهب المتكلمون مع كونهم قائلين بالوجود الذهني الى ان الاعدام
قد يكون متمايزة بل يتفرع ذلك على ان يكون للمعدومات وجود في الذهن
بانفسها فينبغي ان يحمل الوجود الذهني في عبارة صاحب المواقف على وجود
المعدومات بانفسها ليستقيم كلامه ولم يتوجه عليه ما اورده الشارح قوله
لا يمكن اجماعهم في تمايز الاعدام فيه ان هذا القائل لم يدع الخلاف في تمايز
الاعدام على ذلك بل انما ادعى الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام
فلا وجه فيما نقلناه الى ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومة

حتى اذا تصور العنقاء كان ما في الذهن ح عنقاء واذا تصور النقيضان المجتمعان كان ما في الذهن صح

متمايزة لحجاجهم عن كونها معدومة وهو الخلف انهم يجب الخلاف في تمايز الاعدام
خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره
وفيه بحث لان هذا القائل وان كان مصيبا في انه لم يدع الخلاف في تمايز الاعدام
على ذلك لكنه ليس مصيبا في حسبان جريان الدليل المذكور في تمايز الاعدام
وقوله لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لحجاجهم كونها معدومة ليس
ظاهرا فان كون الشيء عدما لا يستلزم كونه معدوما كما ذكره الشارح قال
بعض الفضلاء لا يقال ما ذكره ذلك الفاضل يجري في تمايز الاعدام اذ
لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ لكونها موجودة صح
الاعدام بكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل الا يخرج
عن كونها معدومة فالانا نقول لا يشك عاقل في ان العدم المطلق بحسب نفس
الامر من حيث انه عدم مطلق يلزم المعدومية المطلقة بحسبها ولا يجوز ان
يتصف المعدوم الذي هو موصوف من حيث انه معدوم مطلق بالوجود
الخارجي او الذهني فلا يكون معدوما مطلقا اذ ثبوت الصفة سواء كان ذهنيا
او خارجيا يستلزم ثبوت موصوفها وما ينافي اللازم ينافي الملزوم والوجود
الذهني ينافي المعدومية المطلقة بحسب نفس الامر فيخرج الاعدام بسبب الوجود
الذهني عن كونها اعداما وفيه بحث اذ لا نسلم ان العدم المطلق يلزم المعدومية قوله
والا لجاز ان يتصف العدم المطلق الذي هو موصوفه بالوجود قلنا لا نم ان
العدم المطلق موصوفه فان مبنى هذا على ما اشتهر في الالسنة من ان معنى قولهم
ما قام به مبدأ الاشتقاق وقد عرفت انه ليس كذلك بل معناه انه احد
جهة فكان الوجود ليس موصوف الوجود لما عرفت من اشتقاق وجود حتى
الوجود له في نفس الامر كذلك لا يكون الا بكون المعدوم موصوف العدم لا بد
لنفي ذلك من دليل ولنعرض عن هذه ونقبل الى ما في متن الكتاب فنقول له
يحتمل في وجه ان الاعدام اذا كانت متمايزة بان كان بعضها علة لبعضها

معلولها مثلا كانت متصفة بالصفات الثبوتية في نفس الامر وثبوت الشي للشي
فرع لوجود المثبت له فيكون موجودا مع انها قد يكون مرتبة الى غير النهاية
لان معنى اتصافهما بالصفات ان عدم العلة مثلا حيث يكون عدم العلة وفي المرتبة
التي هو عدم العلة فيها يكون علة لعدم المعلول وكذلك معلولية عدم المعلول
بل اتصاف الموضوعات بالمحمولات في سائر القضايا من هذا القبيل فان
كان للموضوع من حيث هو موضوع وفي المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود
في نفس الامر كان متصفا بالمحمول فيها كقولك الانسان حيوان وقابل لصنعة
الكتابة فانه لما كان الانسان متحققا في نفس الامر كان حيوانا في نفس الامر وقابلا
لصنعة الكتابة فيها وان لم يكن للموضوع من حيث انه موضوع وفي المرتبة التي
جعل موضوعا فيها وجود ولم يكن ثبوت المحمول له في نفس الامر كقولك اجتماع النقيضين
مستلزم له صدقها فانه لما لم يكن لاجتماع النقيضين تحقق في نفس الامر لم يكن متصفا
باستلزام صدقها فيها ومن ثم قال الشيخ في بعض تصنيفاته انه يحكم في العلوم تبيّنه والظن
ان مسائل العلوم بمنزلة القياسات الاستثنائية والمقدمة الاستثنائية تبيّن
في العلم الاعلى فاذا قال المهندس زوايا المثلث مساوية لقائمتين فكان قال
ان المثلث اذا كان موجودا كان زواياه مساوية لقائمتين ويعلم من العلم الاعلى
انه موجود فيتبين حينئذ انها مساوية لقائمتين في الواقع واذا كان كذلك لا يلزم
من علية عدم العلة لعدم المعلول ان يكون لهما صفة في نفس الامر الا اذا كانا واقعين
في نفس الامر متحققين فيها وتحققهما فيها ليس بثابت فلم يلزم اتصافهما بالعلية
والمعلولية في نفس الامر قوله لزم ان يكون الموصوف بها اعني المعدوم موجودا الخ
هذا انما يتم لو كان العدم صفة قائمة بالمعدوم وهو غير مسلم لما مر آنفا قوله
وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم بل جزء من جزئياته
ولا خفاء في ان عدم العرض ليس بعرض فيه من العدم كيف ولو كان كذلك
لم يلزم اذ يرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود لكان كل شي عرضا الا ان له

غير متناهية من اعدام ما له ان يكون عارضا له من الامور الغير المتناهية ومن البين
انه ليس كذلك قوله وله شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف
ذلك الامر بذلك المفهوم تنبيه فيه تصريح الشيخ في منطق الشفاء بتدارك ما حققه
الشارح مع ظهوره فانه بعد ما نقل عن بعض مفسري كلام ارسطو قال انه
لا يجب كون الجوهر حمل العرض محمولا على موضوع العرض حتى لا يوجد الا في موضوع العرض
في الموضوع وبعضهم قال ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه
وان كان عرضيا فلا قال واما نحن فنقول ان الاول لا يكون على كل حال موجودا
في الثالث فان الشي اذا كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي تقال
على اللون قوله كليا ويوصف فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بما اللون
وصفا عاما والا كان في ذلك الشي بياض ولم يكن فيه لون وكان ذلك البياض
ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بل اي شي وجد فيه عرض من
الاعراض وجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا انتهى
ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم او فيك اخذه في تحقيق التعليل لا يجري
هنا بل يجب ان يختلف موضوع الموضحة والتقابل انه لا يجوز اجتماع المتقابلين
بل بمعنى مختلفين والتحقيق ان العارض للعدم هو حصة من العدم مختصة
به تخص العارض بالمعروض وهذا العرض له يقابل العدم بل هو نوع
منه ومعروضه معدوم والمقابل له مفهوم العدم الذي تخصيصه بالعدم سابق
على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم ومعروضه موجود
فالمعنيان متغايران قطعا فان قدح معروض عدم العدم ان لم يتصف
بالعدم المطلق لزم خروج المقيد عن المطلق وان اتصف به كان موصوفا
وعدم وما هنا قلت هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه شي والعدم
بهذا المعنى لا يقابل الوجود انما المقابل له العدم بمعنى ما سلب عنه الوجود وفيه
بحث اما اولا فلانا نمنع ان العارض للعدم هو حصة منه وانما يكون كذلك لو لم

بكى مرجع عروض العسم الى عدم عروض الوجه اما ان كان كذلك فلا يكون
العارض حج فهذا كلام اتفاسلمنا ان العارض للعسم نفوحصة من ذلك العسم و
تلك الحصة ليست مقابلة للعدم وبوع منه لكنه ما كان الكلام في ذلك بل كان
في عدم العسم الذي قد ادعى ان تخصصه بالعدم سابق على العروض فانه مقابل
للعدم ونوع منه ولا يلزم من تخصيصه كون هذه الحصة غير مقابلة للعسم ان يكون
عدم العدم غير مقابل له ولا من كونها نوع العسم ان لا يكون عدم العدم
نوعا منه فكيف يندفع الاشكال بذلك واما ثانيا فلانه لم ان تخصص العسم
بالعسم سابق على عروضه له حتى يصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم
بل تخصصه بالعدم متوقع على عروضه له واضافته اليه كما ان تخصص العسم
بالسواد متوقع على عروض العدم له واضافته اليه لان العسم تخصص بالسواد
اولا ثم يعرض له فالاولى ان يقال الخلل في موضوع ~~حمل~~ التقابل والنوعية
هنا بان موضوع التقابل هو مسمى لفظ العسم وموضوع النوعية ما يحصل
من حصاه في الذهن ثم المسمى يتناول ما يحصل عنه في الذهن كالمفهوم
فان ما يحصل عنه في الذهن مفهوم وصح ان يكون اطلاق اللفظ الموضوع
للمسمى عليه حقيقة وكذلك يتناول كاللامفهوم فان ما يحصل عنه في الذهن
مفهوم لا لامفهوم وصح ان يكون اطلاق اللفظ الموضوع للمسمى عليه على سبيل
التوسع كما يطلق على نفس اللفظ كذلك وما نحن فيه من هذا القبيل فان ما
يحصل من عدم العسم في الذهن عدم مضاف الى عدم لا انه عدم فيكون اطلاق
لفظ عدم العدم عليه على سبيل التوسع واطلاقه على موضوع التقابل وهو
مسماه على سبيل الحقيقة فلا محال فلا تخلف **قوله** اي في نفس الامر كان ما في
نفس الامر اعم ما يكون في الخارج او يكون في الذهن بلا اعتبار وفرض غير
واقع وذهب الشارح الى ان اتصاف عدم العلة بالعلية المذكورة ليس في الخارج
في الخارج بنفس الامر لتعين ان العلية المذكورة ليست واقعة في الخارج بل

بلغ

عدم العدم وهو لا عدم لانه عدم فلا يكون من انواع صح

عين به مسمى صح

نظير ذلك اللامفهوم فانه مسماه مقابل للمفهوم ونفس مفهومه مندرج تحته وكذلك اللاشيء ثم قيل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد نفعه مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيد القيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع يختلف بالاعتبار وفيه بحث اذ الاشكال المذكور انما يتوجه نوعه من انواع العدم وهو عدم العدم ولا يلزم من كون العدم المقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد غير مقابل للعدم ان لا يكون عدم العدم غير مقابل له ولا من كون الاول نوعا منه ان لا يكون الثاني نوعا منه فالاشكال باق بحاله صح صح صح

واقعة في القسم الاخر من نفس الامر وانما يستقيم ذلك لو لم يكن علية عدم المعلول
لعدم العلة واقعة في هذا القسم من نفس الامر ايضا لكنها واقعة فيه اذ يحصل
عدم المعلول في الذهن بحصل عدم العلة فيه في الواقع له بحسب اعتبار الذهن
وفرض غير واقع فاذن يكون محصل قول الشارح وعدم المعلول ليس علة لعدم
العلة في الخارج وان جاز في الذهن ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في
نفس الامر الذهني وان جاز ان يكون علة له في نفس الامر الذهني وان جاز
ان يكون علة له في نفس الامر الذهني وعدم استقامته ظاهر فالاولى ان
يترك قول الشارح في الخارج على ما هو ظاهره ويقال كما ان الخارج يقع ظرفا للوجود
يقع ظرفا للعدم ولا يجوز ان يكون انعدام امر في الخارج علة لانعدام امر اخر
فيه اذ مرجع العلية الى احقية ما كما حقق في موضعه ولا محذور فيه في كون احد
المعدومين احق بالانعدام من الاخر ولا يلزم من ذلك وجوه شيء منهما وهو
فكما ان العلة احق من المعلول بالوجود في الخارج كذلك عدم العلة احق بالانعدام
من عدم المعلول فيه وجوه كما ان حصوله في الذهن مقابلة للخارج ويتضح كله مزيد فرق
بينهما بان علية عدم العلة لعدم المعلول بحسب ذاته وعلية عدم المعلول
لعدم العلة ناشئة عن خصوصية وجوده الذهني فلان بعض الفضلاء بحسب
ذاته اي مع قطع النظر عن خصوصية وجوده الذهني لكونها ناشئة للمعدوم
ولو وجد في الخارج فرضا اذ منشأ علية وجوده المطلق المتحقق في الذهن
وانحصاره في الذهني لا يقدح في كونه منشأ العلية كثبوت الماشي في
الدار بسبب ثبوت الانسان فيها فان ثبوته فيها ليس لخصوصية الانسان
بل لانه شيء من مطلق الحيوان المتحقق فيه في ذلك المكان حتى لو ثبت بدل
الانسان فرس كان ثبوت الماشي في الدار باقيا على حاله ولهذا كان عدم
العلة علة لعدم المعلول في نفس الامر كان العلم بذلك علة للعلم بهذا بخلاف
علية عدم المعلول لعدم العلة فانها ناشئة من خصوصية وجوده الذهني من ذاته

حتى لو وجد المعدومات في الخارج فرضا لا يكون عدم المعلول علة لعدم العلة قطعا كثبوت المتكلم في الدار بسبب ثبوت الانسان فيها فان خصوصية الانسان الثابت في الدار حتى لو لم يثبت فيها وحصل بدله حيوان آخر له لم يثبت المتكلم في الدار قطعا ولهذا كان العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة ولم يكن نفس عدمه علة اصلا ولا العلم بعدمه علة لعدم العلة في نفس الامر وهذا حاصل ما ذكره من الفرق وفيه نظر اذ لا يلزم من ان يكون لخصوصية منشأ للعلية ان لا يكون علية عدم المعلول لعدم العلة علية علة لعلتها وان لا يكون تلك العلية علية لنفس عدم المعلول لعدم العلة وعلية علة عليته لعدم العلة في نفس الامر والا لكان سائر العليات التي تنشأ من خصوصية الوجود الذهني علية العلم بالعلم ولا يكون علية لنفس الشي الموجود في الذهن لنفس الشي ولا علية علة لنفس ذلك الشي وليس كذلك فان عوارض الوجود الذهني معلولات لمعروضاتها وتلك المعروضات علل لنفس اتصافها بتلك العوارض وليست هذه العلية علية العلم بالمعروض للعلم بالعوارض بل علية نفس المعروض لنفس الاتصاف بالعارض بشرط وجود المعروض في الذهن مع ان هذه العلة انما نشأت من خصوصية الوجود الذهني فلا فرق بينهما وبين ما نحن فيه بصدده لظهور ان كون مثله انما يتصف بالكلية والذاتية ونحوهما من العارض له بسبب خصوصية وجوده الذهني والاولى ان يقال في الفرق العلم في الذهن على انحاء شتى علية نفس الشي لنفس الشي وعلية الوجه الذهني للوجه الذهني وعلية الوجه الذهني لنفس الشي اي الاتصاف به اذ لا يكون الصفة موجودة في الذهن والعلية الاولى ليست علية العلم بالعلم وان كانت مشروطة بالعلم المتعلق بالعلية والعلية الثانية علية العلم بالعلم اذ الوجه الذهني عبارة عن العلم والعلية الثالثة علة العلم لنفس الشي اذا تمهد هذا فنقول علية نفس عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الاولى والمراد بقولهم ان عدم العلة علة لعدم المعلول

في الذهن

في نفس الامر ان نفس عدم العلة علة في نفس الامر لنفس عدم المعلول وعلية عدم المعلول لعدم العلة من قبيل الثاني لظهور ان معنى علية عدم المعلول لعدم العلة علية علم العلة ووجوده الذهني لوجوده الذهني له علية نفسه لنفسه ولا علية لنفس ذلك العدم ومراده من قولهم ان عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن ان وجود ذلك العدم في الذهن علة لوجود عدم العلة في الذهني لا ان نفس ذلك العدم علة لنفس هذا العدم بشرط الوجود الذهني كما هو المراد بالقول الاول وفيه بحث من وجوه منها ان النظر ساقط لانه لما فرض ان يكون منشأ علية عدم المعلول لعدم العلة خصوصية الوجود الذهني فنفس عدم المعلول مجردا عن الوجود الذهني لا يكون علة لعدم العلة فلا يكون هذه العلية علية نفس عدم المعلول لعدم العلة فيخرج ذلك غير موجه واستلزام علية العلم للعلم ظاهر على التقدير المذكور لان منشأ علية عدم المعلول لعدم العلة لما كان خصوصية الوجود الذهني فاذا وجد عدم المعلول لساير شرائط عليته لعدم المعلول في الذهن حصل له مع الانعدام العلة فيه وحصول كل منهما في الذهن علم به ومنها ان العوارض الكلية كالكلي والذاتي عوارض عقلية انتزاعية لبست عارضة لمعروضاتها في نفس الامر لا عارضها منها انا وحي ما محمولة على معروضاتها مواطاة وانما هي عارضة لها في الاعتبار الذهني المقابل لنفس الامر كما حققناه فلا يكون في نفس الامر هنالك عارض ومعروض وعلى تقدير ان يكون عارضة لمعروضاتها في نفس الامر فللمناقش ان يقول انما اسند العقل نفس المعلول الى نفس العلة كما يسند عدم المعلول الى عدم العلة لكان العلية ناشئة عن الذات بشرط الوجود واذا لم يسند نفس المعلول الى نفس العلة كعدم العلة الى عدم المعلول كانت العلة ناشئة عن خصوصية الوجود الذهني ولما اسند العوارض الى معروضاتها كانت العلة ناشئة عن الذات لا عن خصوصية الوجود فلم يكن من قبيل علية عدم المعلول

العلة

العلية

بشرط الوجود

بالقياس الى جعم علته ولى به النفس بها ومنها انه اذا كان نفس شي علة لنفس شي آخر في الذهن كان حصول الاول في الذهن وهو العلم موجبا لحصول الثاني فيه وهو العلم بالثاني لان العلم عبارة عن حصول في الذهن فلا يستقيم قوله ان العلم الاولى ليست علة العلم للعلم فان قلت لا يلزم من حصول الشي في الذهن العلم به فان حقيقة العلم حاصلة في ضمن جزئيه كاملة في الذهن مع انها ليست معلومة قلت حقيقة العلم من حيث انها حاصلة هناك ليس ذلك بجعل ذاتا ووجها او معلومته بجزئي المذكور حين معلومتها من حيث انها هناك ومنها انه ذكر ان العلة الاولى ليست علة العلم للعلم ثم ذكر ان علته نفس عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الاولى فيلزم ان لا يكون علة العلم للعلم مع ان الاستدلال بها برهان لمي كما نص عليه الشيخ فيما تقدم وبالعكس لمي فيكون له محالة علة العلم للعلم ومنها ان هذا القول لا يلائم ما في المتن عليه حيث اعتبر فيه ان علته كله العدمين في الذهن فلا يلائم قوله وليس عليه عدم المعلول لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن فانه يدل على ان علته عدم العلة لعدم المعلول في الخارج وعليه عدم المعلول لعدم العلة في الذهن والوجوه المنظور فيه ايضا كثيرة وكذلك هذه المفسرين كما حسبوا ان علية العدم للعدم في الخارج ممتنع اصرفوا اللفظ الكتاب عن ظاهره وتحملوا في ابراز الوجوه بالوجوه المذكورة والظاهر ان ما في الكتاب بظاهره صحيح وعدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج وعدم المعلول ليس علة له بل في الذهن ولا محذور في ذلك كما اشرنا اليه قوله يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر بل هو علة له بحسب نفس الامر والذهني لما عرفت آنفا قوله على ثبوت ذلك الحكم في الخارج فهذا التعريف بظاهره يقتضي اختصاص البرهان اللمي بالقضايا الخارجية وليس كذلك وتعريفه المستفاد من كلام الشيخ في الحكمة العلائية هو البرهان الذي يكون الاوسط فيه علة لحصول الاكبر في الاصغر وله بحيث ان يكون علة لله كبرى كما حسبه اوساط المنطقيين بل

بل ربما يكون معلوله كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فان الحيوان و ان لم يكن علة للجسم بل هو معلول له لكنه علة لحصول الجسم في الانسان اذ الجسمية يحصل اولا للحيوان ثم للانسان حتى لو اعتبر تحقق الحيوان بلا جسم لكان الانسان ايضا كذلك كم قال في الشفا اذا كان المحمول الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر فهذا هو برهان لم يعد ان علمت ان كون الاوسط علة لوجود الاكبر ليس كافيا في ان يصلح وصغرها او سطا ما لم يستكمل شرايط عليته وقد اشار الى شرايط العلة قبيل هذا الكلام وهي ان يكون العلة قريبة بنفسه العلية كاملة في الحكم فيه بالاكبر واحترز به عن نحو كل انسان حساس وكل حساس حيوان قوله فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان ان قيل الشيخ وان صرح بما نقله لكنه قد صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل بان ما له سبب لنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي وهذا بظاهره ينافي ما ذكره هناك قلنا ينبغي ان يتفكر فيه وقد بحث انه لا ينافيه فذلك بيان ان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه بوجه قياسي اي بمعاونته يكون قياسا في بيان هذا القسم ووجدان بيان بعض جزئيات هذا القسم لا بوجه قياسي يكون ناقضا لبيان هذا القسم قاطبة فليبان ما لنسبة محموله الى موضوعه سبب قياس مطرد في جميع افراده وهو ان يعلم من سببه وليس لبيان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه قياس مطرد في جميع جزئياته فله بيان في ذلك بحيث بيان بعض جزئياته بسبب بيان مثاله يجري في سايرها قوله فالمولف علة لوجود ذي المولف بالجسم قد عرفت فيما تقدم انه لا علة بل هو علة له لكونه مولفا معلول لكونه ذا مولف او نقول ان المولف نسبته الى المولف وكذا كونه ذا المولف وتقدم احدهما على الآخر من حيث تلك المولفة بالمولف كونه ذا اجزاء وتنبي المولف المحتاج الى المولف ولا شك ان معلوم

لكن كونه ان يكون علة لم في الذهن وفيه كثيرة اذ لا يلزم ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلم في نفس الامر صح صح

الا ضافي الى المولف هو كونه في حد ذاته ذا اجزا اذ لو كان بسيطا لم يحتج
الى فعليه لدلالة بالمولف المفهوم المضايف للمولف اذ لا يمكن الاستدلال به
على كونه ذا المولف كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على انه ذو اخ و
بالعكس لانهما معا وقد صرح الشيخ بذلك في هذا الفصل ايضا قال واعلم
ان توسط المضاف فقلما يجدي في العلوم لان نفس علمك ان زيدا اخ
هو علمك بان له اخا او يشتمل على علمك بذلك فلا يكون الشيء اعرف من نفسه
بحث م — الضروري فان لم يكن كذلك بل يجهل الحد الاوسط بين ان له اخا فانما تصورت نفس
قولك زيد اخ وامثال هذه الاشيا الى ان لا يسمى قياسا فضلا
من ان يكون برهانيا فعلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا
وفيه بحث اما في السؤال فلان المولف والمولف متضايفان فيكونان معا
في المرتبة وذو المولف متاخر عن المولف تاخر الكل عن الجزء فلا يكون
مقدما على المولف الذي هو في مرتبة جزئه ولا يكون في مرتبته ايضا
فيمتنع ان يكون علة له او يكونان معا في المرتبة واما في الجواب فلان ما
اضيف اليه لفظ ذي لا يلزم ان يكون علة لما قبلها وقد يجاز ان يقال
العلة ذو معلول فاذن لا يكون ذو المولف دالا على الاحتياج اليه وكيف
يجوز ان اراد ترتعد له قرينة صارفة عن معناه الحقيقي واما ما نقله عن الشيخ
من ان توسط المضاف فقلما يجدي في العلوم لا ينافي التمثيل [illegible] في بحثنا هذا
قوله ومثله المذكور في شرحه بقولنا العالم مولف وكل مولف [illegible] هذا
المثال غير مطابق للمقصود لان الاكبر فيه بالحقيقة له مولف وهو معلول
الشيخ م — المولف كما بيناه قال بهمنيار في كتاب التحصيل مثال ما يكون
الاوسط معلولا للاكبر ولكنه يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر ان
تقول زيد انسان وكل انسان حيوان لان الحيوان اولا محمول على
الانسان ثم على زيد فقيل لم ان الاكبر في الحقيقة له مولف بالذي الاكبر هو

المولف كما ذكره = ولذلك غير العبارة الى قوله وكل مولف مولف فالحد
الاوسط هو المولف بفتح اللام وقد تكرر بزيادة في اللام والمحمول عليه مع الز
يادة هو المولف بكسر اللام فاذا اسقطنا المكرر تعدى الحكم بان له كبيرا الى الاصغر
بواسطة حرف اللام فيكون المعنى قولنا العالم جسم مولف وله [illegible] ان
الحد الاوسط يجب تكرره من غير زيادة ونقصان بل ذكره بالزيادة والنقصان
[illegible] يخل بالانتاج مثال الزيادة ما مر ومثال النقصان زيد اخو عمرو وعمرو
رئيس البلد فزيد اخو رئيس البلد = وكذا آ مساو لب وب مساو لج ينتج
آ مساو لج وانتاج امثال ما ذكرنا مطرد في جميع المواد وهذا
وان كان مخالفا للمشهور لكن قد حققه بعض المحققين من العلماء الطوسي وصنف
فيه رسالة وفيه بحث اما اولا فلان المحذور الذي قد منه وهو عدم مطابقة
المثال للممثل له وارد على هذا التقدير ايضا اذ الاكبر فيه هو المولف على تقدير السوق
ليس بثابت للعالم فكيف يكون الاوسط علة لثبوته له واما ثانيا فلان
القوم قد بينوا وجوب تكرر الاوسط في القياس بدلائل [illegible] شهوده
لا ينبغي ان يشك فيها فان اراد تبيين وجوب تكرر الاوسط طلب هذه الدلائل
فليرجع الى الكتب المنطقية فانها مذكورة فيها مفصلة وان اراد اثبات قياس
مغاير لما اثبته القوم لا يكون الاوسط فيه متكررا فلم يثبت ذلك تبيين وجوب
تكرر الاوسط بل يجب عليه ان يحرره ويبين انتاجه بوجه كلي ولا يكفي في ذلك
ارادة انه منتج في بعض المواد [illegible] لجواز ان يكون بعض اجزائه يكون
كذلك ثم بعد ذلك لا يجوز حمل كلام الشيخ عليه الا اذا ثبت انهم اعتبروا هذا
القياس وليس بثابت قوله علمه بعدم العلة لعدم المعلول الذي يمكن ان يكون
في الخارج غير مسلم اذ الخارج كما يتبع ظرف الوجود يتبع ظرف العدم ومرجع العلم
الى الحقيقة ما كما عرفت ومن الجائز ان يكون احد الامرين احق بالانعدام في
الخارج من الاخر فكذا انضاف الشيء بالعلية في الخارج فيتحقق فيه من ان اراد

بالتحقيق الوجه فنظالله بين ان انعدام المانع و المعدّ في الخارج قد يكون علة
وهيسلم مراد انه بالتحقيق في الخارج الوقوع فيه سواء كان الرافع موجودا
او معدوما وعدم العلة وعدم المعلول معدومان فيه فيكونان واقعين
هناك من حيث انه انعدام قيل في شرح قول الشارح عنه عدم العلة لعدم
المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة لوجود
عدم المعلول في الخارج ومن لم يدر بين قوله يجري في المناقشة فيما ذكره في موضع
التنبيه حيث قال لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه بان
الانعدام قد يكون علة للموجود فيها في الخارج كعدم المعد وانتفاء الموانع
على انه يمكن ان يكون مراده بالعلة العلة الفاعلية اذ لو كان عدم العلة
علة لوجود عدم المعلول في الخارج لكان علة فاعلية له لاستغناء المعلول
عن غيره ولا يمكن ان يكون غير الفاعل كذلك فيندفع المناقشة وفيه بحث
اما في التفسير فلان الكلام في علية عدم العلة لانعدام المعلول لا في عليته
لوجود عدم المعلول كما فسره ثم دعوى الضرورة ان كان في امتناع علية عدم
العلة لوجود عدم المعلول فذلك مما لا نزاع له فيه اذ لا يتوهم احد بان انعدام
العلة علة لان يوجد عدم المعلول في الذهن او في الخارج وان كان في امتناع
عليتها لانعدام المعلول في الخارج فغير مسموع اذ العقل كما يحكم بانه وجد العلة
في الخارج فوجد المعلول فيه ويستدل بذلك على ان علية وجود العلة لوجود المعلول
في الخارج كذلك يحكم بانه عدم العلة في الخارج فعدم المعلول فيه ويصح ان يستدل
بذلك على ان علية انعدام العلة لانعدام المعلول في الخارج وله يندفع المنع عما
العلة على الفاعل لاحتمال ان يكون فاعل عدم عدما ومن نفى ذلك فعليه
البيان فتدبر من غير ان يكون له من الوجوه ما يدخل فيه فان قلت
هذا التفسير بظاهره ينبغي ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا
بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها لا بسبب فاللوازم

فان قلت اذا كان انعدام العلة في الخارج متصفا بالعلية فيه يلزم وجوده هناك لان ثبوت شيء لآخر فرع لثبوت المثبت له كما سبق ولا معنى للثبوت الا الوجود قلت ما سبق ان ثبوت الصفة الوجودية فرع على ثبوت المثبت له وليس لعدم العلة صفة وجودية فيه بل هو بحيث اذا قايس العقل بينه وبين عدم المعلول يحكم باستناد عدم المعلول اليه ومرجع هذه الحيثية الى مضمون قضية شرطية ولا يلزم من صدقها وجود ذي الحيثية فتأمل صح صح صح

في التي بخ صح

التي

بلغ

التي لا يكون لوجه الماهية مدخل فيها لانه يكون موجودة فظنا قلت الظاهر ان
لوازم الماهية امور عقلية انتزاعية يكون وجودها للماهية بحسب الاعتبار
الذهني كما مر من الاشارة اليه انما امور موجودة مع الماهية بالتعدد لان الماهية
ينبغي حصولها معها بضرب من القوة و فعليتها لو كانت فانما يكون من اسباب
اخر قيل في تفسير قول الشارح من غير ان يكون لامر الوجوه بين مدخل فيه
اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان لعمومها مدخل — مطلقا صح
ضرورة وانما لم يعتبر خواص الوجوه لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من المحاكمة
فضلا عن المطول [illegible] ومع هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير
ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة
الى الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة
وحصولها بالفعل من اسباب اخرى وكان حسب ان لازم الماهية ما له مدخل
فيه لوجودها اصلا وليت شعري بعد ان يكون لازم الماهية ما تصوره
كيف يلزم عدم حصول اللوازم اذ اللازم على هذا التفسير انما عدم حصولها
بالفعل ما لم يحصل الماهية له عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جواب ينبغي ان
يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية يستلزم انه تتصاف بها بالقوة
وفيه بحث من وجوه منها ان كلام المحشي على التفسير المذكور حيث قال يلزم — تقديره صح
على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل ومعانه
ما ذكره هذا القائل انه لو فسر لوازم الماهية بتفسير آخر مذكور في المختصرات
لم يلزم ان لا يكون امورا حاصلة بالفعل حاول ذلك بقوله في كلام المحشي حيث
قال بعد ذكر توهم بعض المحشين وبه هذا [illegible] فلا تنافي بينهما — عنهما صح
على ان التفسير المذكور في المختصرات منظور فيه لخروج الوجود المطلق عنه
فان وجود الماهية ليس معللا بنفسه ولان لوازم الماهية انما يكون معللة — لوجودها صح
لو كانت امورا حاصلة بالفعل فيها في نفس الامر اما اذا كانت امورا انتزاعية

عارضة لها بحسب الاعتبار الذهني بالمعنى الذي حررناه لا بحسب نفس الامر فالظ
ان ليس لوجوه الممتنع من حيث انه الممتنع بهذا الاعتبار ماخوذ بذاته بجهة
من الوجوه والصحيح لكن الظ كلام غير مرة ان لوازم الممتنع من الامور العقلية الا
منتزعة فاحفظه فان التقرير مبني على هذين الاحتمالين لا ان مؤداهما واحد
كما حسبه هذا القائل ثم منها انه بعد ما قرر ان لوجوه الممتنع مطلقا مدخل
في لوازمها وانها ما لم توجد في الوجود لم ينسلب شيء من اللوازم وقال حسب
التحقيق ان لازم الممتنع ما لا مدخل لوجودها اصلا فان المنشئ بعد ان كان
لازم الممتنع ما تصوره كيف يلزم عدم حصول اللوازم ووجوب حصولها على
التقدير المذكور اذا كانت الممتنع حاصلة وله شبهة على اجراء عدم حصول
اللوازم على التقدير المذكور وهو ان لا يكون لازم الممتنع معللة لوجودها
اصلا لازم سواء كانت الممتنع حاصلة اولا اذ لو كانت حاصلة بالفعل لزم
ان يكون للممتنع ما له مدخل لوجودها فيه وقد قرر ان ذلك غير جائز
ومنها انا له نمنع ان جوابه يقتضي ان يكون العارض لازما وانما يقتضي ذلك
لو كان ما ذكره فيه تقريبا للازم وليس كذلك بل هو حكم من احكامه ومن
الجائز ان يكون اللوازم والعوارض مشتركة في بعض الاحكام قوله وعدم
العلة بالقياس الى عدم المعلول من هذا القبيل لاخفاء في ان عدم العلة قد
يحصل في الذهن بان يتصور وقد يحصل بان يصدق بانها معدومة و
ليس شيء منهما مستلزما لحصول عدم المعلول فيه نعم اذا كان الثاني مقرونا بالتصديق
بالعلية لكان مستلزما للتصديق بان المعلول معدوم فلا يكون علية
عدم العلة من لوازم ماهيته مع انه يخفى ان لازم الممتنع ما يمتنع انفكاكه
عن الممتنع في الوجود مطلقا بمعنى ان يمتنع وجودها بدون ان يتصاف باللازم
ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا يرى ان الزوجية لازم
للماهية الاربعة وله يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا القائمتين

ومنها ان الحق لم يكن بعدم فعلية لوازم الماهية
مطلقا كما صححه بل حكم بانها ليست حاصلة
بالفعل من الماهية على تقدير ان لا يكون لوجود
الماهية مدخل فيها وفعليتها انما يكون من اسباب
اخرى وذكر ظ حد اكان الماهية ما لم تكن نفسها
حاصلة الا بالموجد فما هو مقتضاه ايضا لا يكون
حاصلا بالفعل الا فاذن يكون حصولها بالفعل
من سبب آخر وان كان حاصلا عند حصول
الماهية ١٢ صح ومنها انا لا نم الخ

بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة
ليس من لوازم ماهيته لانه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا
يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول الا اذا كان الثاني مقرونا بالتصديق با
لعليته ومنشاؤه عدم اتقان معنى لازم الممتنع فانه كما اشير اليه ما لا ينفك
الممتنع في وجوده كلا عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك الو
جود اولا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الممتنع في وجوده الخارجي
عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج اولا كاللاتناهي والانقطاع
فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه وفيه بحث
اذ حاصل الجواب ان علية عدم العلة لعدم المعلول لو كانت لازمة لماهيته
فاذا وجد عدم العلة في الذهن كان متصفا بعليته لعدم المعلول هناك
وذلك مستلزم لتحقق عدم المعلول فيه والا لزم تخلف المعلول عن المتصف بالعلية
لكن يوجد عدم العلة في الذهن متصورا او مصدقا به بدون عدم المعلول فلا
يكون عليته لازما لماهيته ولا يندفع ذلك بما ذكره من ان المعنى لازم الممتنع
ما يمتنع وجودها بدون الاتصاف به بل ينبغي ان يقرر السؤال بحيث يصلح ان
يجعل ذلك دليلا على الملازمة المذكورة فيقال يلزم من كون الزوجية لازما
لماهية الاربعة ولا من كون التساوي لقائمتين لازما لماهية المثلث ان
يكون علية عدم المعلول لازما لماهية عدم العلة فالسؤال غير مندفع بما ذكره
وما نسب الى الفاضل المذكور من انه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمهما
ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول او ما عليه ان العلم بلازم الممتنع
لازم قوية بلا مرية فانه قال عدم العلة قد يحصل في الذهن بان يتصور
وقد يحصل بان يصدق بانها معدومة وليس شيء منهما مستلزما لحصول
عدم المعلول فيه ولم يقل مستلزما لحصول العلم بعدم المعلول وهذا الكلام بعينه
يدل على انه قد يحصل عدم العلة في الذهن بان يتصور وليس في ذلك مستلزما ما

العلة صح

ويمكن ان يكون كان اولا بانه يلزم بان الالتزام يوجد في الاضافة
بالعلية كيف عدم المعلول فيه مستند الى انه لازم
لو كان عليته لزم الذهن ولزم الذهن يلزم
الا بان يحصل الخارج او في نفس الامر ونحوها
بالنسبة بالمثلث فان الذهن وكذلك الوجود
كما فيه فاذا وجد المثلث في الذهن كان
متصفا بالتساوي والزوايا ههنا ليس والا لزم
مستلزم لتحقق التساوي فيه بدون مضايفه الآخر
تعقل الاضافة بدون مضايفه ١٢

كيف يكون علم قطعا كما في انه لم يتغير فيه
لا بسبب عدم الاثار والاحكام وظاهر
ان العلية من اثاره الى درجة او
النفسي الامرية ١٢

قال صح

فيه ان الحاصل بالاسوة في [illegible]
انحصول في الذهن علم ١٢

عدم المعلول في الذهن وهذه الدعوى ظاهرة جدا اذ لا يدعي عاقل انه كما يحضر
عدم العلة يحصل عدم المعلول في الذهن وكذلك يحال انا احصل عدم العلة بان
يصدق بانها معدومة بدون التصديق بالعلية فاستدلال الفاضل المذكور
على ان عدم المعلول ليس من لوازم ما هيته عدم العلة مبني على انفكاك هذا
عن ذاك لانه مبني على انفكاك العلم بالمعلول عن العلم بالعلة كما نقله عنه وكم بينهما
قوله والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة
ثبت اطلاق الخارج على هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف
اصلا فضلا عن ان يكون كثير الشيوع فان اتصاف الماهية بلوازم الوجود
الخارجي وكذا بلوازم الوجود الذهني اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء
فيبطل ما قاله في توجيه كلام المتن والقضية بالجواب ان يقال الوجود ان نفس
عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده في الذهن شرط
الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم العلة
بالذات بل انما يتصف بالذات ووجوده في الذهن بالتقدم على وجود عدم
العلة فان العقل يحكم هنالك بالترتيب بين وجودي العدمين في الذهن
فيعقل وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني
في الاول شرط للاتصاف بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا
يصح ان يقال عدم المعلول فعدم العلة وعلى هذا معنى قول المحشي وان جاز
في الذهن انه يجوز ان يكون عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافهما بالوجود الذهني
اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به كما سبق
ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في
نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان
موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم عدم المعلول
على العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الشارح
الشرح

بذلك بان يقال ما يكون علية باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن
خصوص الوجود الذهني انما يقال انه يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة
فيكون قول الشارح والمراد بالعلة في نفس الامر الخ تنبيها على التعبير بالامر للتغيي
ولا يكون غرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المقدمة المذكورة
ثم وبعد ذلك في كلامه بمنزلة ان جعل عليه عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة من
لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول مع ذلك يقتضي ان يكون الموصوف بالعلية
نفس عدم المعلول لا ان يكون الموصوف بها وجوده الذهني فان لوازم
الوجود الذهني ما يتصف بها الماهية نفسها بشرط وجودها في الذهن
كالكلية والجزئية مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهني وليس الامر في عدم المعلول
كذلك عنده كما صرح به في آخر البحث ومع ذلك يتضح تنقيح اللوازم في هذا المقام
قوله وفيه بحث اما اولا فلان مبنى ما ذكره من الفرق وحسبان المكرر في كلام
الشارح على الحكم العقلي بانه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه
يكون دالا على علية وجود عدم المعلول لوجود عدم العلة وتقدم وجوده على
وجوده لا على علية عدم المعلول لعدم العلة وتقدمه عليه وهو غير مسلم لان
الحكم المذكور يدل على علية الوجود للوجود وتقدمه عليه لا على علية وجوده
لوجوده وتقدم الوجود على الوجود الا يرى ان حكم العقل بانه وجد العلة فوجد
المعلول يدل على علية العلة للمعلول وتقدمها عليه لا على علية وجود العلة لوجود المعلول
والسر في ذلك ان قوله وجد يدل على تحقق الوجود لا على تحقق الوجود
فانه امر عقلي انتزاعي كما حقق في موضعه واما ثانيا فلان ما اورده على
توجيه الشارح من ان اطلاق الخارج على هذا المعنى غير متعارف به على
توجيهه ايضا وهو ظاهر واما ثالثا فلان ما ادعاه من ان عدم العلة
لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود على
عدم المعلول دون العكس في حيز المنع فان ذلك غير بين فلا مبنى واما رابعا

فلان قوله وجوده في الذهن شرط لاتصافه غير مسلم اذ لو كان الوجود
الذهني لاسم العلة شرطا لاتصافه بالعلية لعدم المعلول كما حسبه فاذا
لم يوجد عدم العلة في الذهن لم يكن متصفا بالعلية وحينئذ ينبغي عدم المعلول
بلا سبب وهو باطل حينئذ يحتاج كل منهما واحد من طرفي وجود الممكن وعدمه
الى سبب كما حقق في موضعه قوله يحتاج الى تكلف اه تنبيه اطلاق الوجود
والعدم على الثبوت والسلب غير غريب ثم حمله على مسئلة مشهورة في علم المنطق
اولى من حمله على غيرها مما لا جدوى فيه يعتد بها ولا يتعارف البحث عنه على
ان المص ذكر كثيرا من المسائل المنطقية في هذا الكتاب كالمواد الثلث — المشهورة ح
ومباحث الجنس والفصل وغيرها وفيه بحث اذ للشارح ان يقول حمل
الوجود والعدم على الايجاب والسلب لم يكن ملائما للبحث فان البحث ههنا
عن الوجود والعدم بمعناهما المتبادر منهما واذا حمله على المحقق والله تعالى
كما فعله الشارح كان اشارة الى مسئلة غير مبينة محتاجة الى البيان مناسبة
للمبحث ولو حمله على الايجاب والسلب وجدوى المسئلتين متغايرتان كما لا يخفى
قوله وجود الشيء اما ان يكون بغير نفس الشيء اولا فيه ان المتبادر من قوله
اولا ان لا يكون الوجود بغير نفس الشيء بل يكون به وهذا ممتنع كما حقق في موضعه
فالاولى ان يقال وجود الشيء اما ان يكون معللا بسبب اولا والثاني الغني
والاول المحتاج قوله قال المص واذا جعل الوجود او جعل رابطة في هذا
الكلام اشارة الى فائدة جليلة وهي ان المعنى الاسمي المستقل بالمفهومية
والمعنى الحرفي الغير المستقل بها واحد بحسب الذات فان المعنى الواحد كالوجود
اذا جعل محمولا كان معنى اسميا مستقلا بالمفهومية واذا جعل رابطة بين
الموضوع والمحمول ومرآة لتعرف حالهما كان معنى حرفيا غير مستقل بها
وظاهر عبارة الشرح يدل على انهما متغايران بالذات والاولى ان يحمل
ما مر في اوائل الكتاب تنبيه فيحكم بان ما سماه فائدة جليلة يستفاد من كلام

كما فعله سائر الشراح كان اشارة الى مسئلة مبينة في المنطق غير مناسبة للمبحث والاول اولى ح

المص وبان ظاهر عبارة الشرح خلافه وكلام الكتاب ممنوع اما اولا
فلان حمل الوجود وجعله رابطة لا يدل على ان الوجود في الحالين معنى واحد
بالذات لان طبيعة عامة فلو انسب حالتان الى الطبيعة العامة فقد يكون
احدى الحالين باعتبار قسم منه والاخرى باعتبار قسم اخر بل هو الظاهر كذلك
الحيوان قد يكون صاهلا وقد يكون ناطقا والاسم قد يكون معربا وقد
يكون مبنيا الى غير ذلك من الامثلة واما ثانيا فلان قول الشارح الوجود
على قسمين يدل على ان القسم الذي هو وجود الشيء لغيره يكون رابطة — الثاني ح
فهذا المعنى قد لوحظ اولا على وجه الاستقلال وعبر عنه بالاسم وحكم عليه
ثانيا بانه يكون رابطة فظهر من ذلك ان المعنى الواحد بالذات قد يكون
معنى اضافة لكما ادعى من انه يستنبط من كلام المص وفيه بحث اذ لا خفا — حرفيا وقد يكون معنى اسميا ح
في ان حمل الوجود وجعله رابطة مما يستلزمان لمفهوم الوجود الا بافراده
وهذا المفهوم معنى واحد فاذا جعل تارة محمولا وتارة رابطة ظهر انهما واحد بالذات
بخلاف الصاهل والناطق فانهما متغايران بازاء الحيوان وهي احد
كثير بعضها صاهل وبعض اخر ناطق فلا يصح قياس هذا على ذلك
وكذا الاعراب والبناء متعلقان بافراد الاسم لا بمفهومه وفيه ما لا يخفى
وله في ان مفهوم وجود الشيء لغيره ليس نفس الرابطة ملاحظا على وجه
الاستقلال بل هو مفهوم مركب يصدق على الرابطة ولا ينبغي ان يكون
نفسه رابطة كما ان مفهوم ما يدل على معنى في غيره يصدق على الحرف
ويمتنع ان يكون نفسه حرفا بل يمتنع ان يكون كلمة وله يلزم من ذلك
ان يكونا متحدين بالذات فان المعنى بالاتحاد بالذات ان يكون هناك
معنى واحد كالوجود يصدق عليه تارة انه اسم واخرى انه رابطة وليس — تارة ح
مفهوم وجود الشيء لغيره ولا ما صدق هو عليه من هذا القبيل اما مفهومه
فلا يصدق عليه الاسم وله الرابطة واما ما صدق هو عليه فقد يصدق

علية الشرايط وله بصدق عليه انه سم قوله وتلك الرابطة اما الوجود المحمول — الرابطة
ان اراد بالرابطة النسبة المتصورة بين الموضوع والمحمول في جميع القضايا
حال الاذعان بها او الشك فيها وهي النسبة الحكمية المسماة نسبة
بين بين فلا نم انها الوجود بل هي الاتحاد الملاحظة بين الطرفين رابطا
بينهما حال الاذعان والشك ايضا فانك تذعن بان هذا ذاك وهو
اتحادهما اولين هذا ذاك وهو سلب اتحادهما وتشك في انه هل
هذا ذاك ام لا وهو التردد في اتحادهما وان اراد بها ما يربط المحمول
بالموضوع سوى النسبة المسماة بين بين فلم انها الوجود او العدم لكن
ذلك مختص بالجملة المركبة دون البسيطة لانه لا بد فيها بعد تصور الطرفين
المربوطين بالاتحاد وهو النسبة الحكمية من اعتبار الوجود او العدم فيما
بينهما لحصول الاذعان بها او الشك فيها بخلاف الجملة البسيطة اذ
يكفي في الاذعان بها او الشك فيها مجرد تصور الطرفين مربوطا
بالاتحاد بالوجه المذكور ولا يحتاج ذلك الى اعتبار الوجود او العدم
فيما بين طرفيها ولذا يقال بالفارسية في الجملة البسيطة زيد هست
زيد نيست وفي المركبة زيد نويسنده است زيد نويسنده نيست
فلم يعتبر في الجملة البسيطة سوى الطرفين المربوطين بالاتحاد امر آخر
في الاذعان واعتبرت في المركبة سوى ما ذكر الوجود او العدم ولذلك
سميت الاولى بسيطة والثانية مركبة واذا كان ذلك مختصا بالمركبة
فلا نم ان المحمول الذي هو الوجود اذا نسب الى الموضوع لا بد من رابطة
هي الوجود بل رابطة الى الموضوع هو الاتحاد ولا يحتاج الى شيء
هناك فقد طرح الحق من البين ذكر كون الوجود محمولا وقال اذا جعل
الوجود رابطة يخرج الجملة البسيطة فالاولى ما ذكره قوله وعلى التقدير
انما يكون النسبة سلبية قال في الحاشية اما على التقدير الثاني فظاهر واما — قبل

على التقدير الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر بانتفائه
لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان
اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بانتفائه يقتضي
عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين
ثبوت الموضوع ولا ثبوته اقول من البين انه اذا اعتبرت سالبة
لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم
اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي مم وكذا في العدم الذهني بل في العدم
المطلق اذا قيد بقيد صالح او اذا كانت القضية ممكنة ثم على تقدير
التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة
غاية الامر انها حينئذ تكون كاذبة وكذبها لا يخل بالمقصود ههنا وهو
ثبوت احدى المواد بحسب نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون
المادة حينئذ مانعة وفي حاشية اخرى منقولة عن الشارح في هذا
المقام واما على التقدير الاول فلما سيأتي من ان العدم اذا جعل محمولا
لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما
آخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى
سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية اقول فيه ما سيأتي
على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه — السلبية
في نفسه كيف ويصح تقييد الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن
نفسه لانه معدوم في نفسه فان ذهب في الحقيقة قول بان المحمول ليس — على ان
هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير الحاصل الى ان العدم
ليس محمولا البتة فلا يتم المطلوب وهو بيان كون النسبة سلبية على التقدير
كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اي مفهوم
قيس الى مفهوم آخر فلا بد ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والحاصل

فللعقل

من المفهومات فاذا نسب الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه

فتامل وفيه بحث اما اولا فلان قولنا اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول

هو العدم غير مسلم وقوله اذ ليس معناه سلب العدم له بل سلبه نفسه فان

سلب الشيء عن نفسه الشيء فهو معنى الهلية المركبة السالبة لا الهلية البسيطة

التي فيها الكلام فان معناه سلب شيء لا سلب شيء عن شيء واما ثانيا فلانه فيه

فيما سياتي من كلام المحشي من كلامنا واما ثالثا فلان الشارح لم يقل بل يقول

يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه ان معنى زيد معدوم مثلا سلب زيد

عن نفسه حتى يكون في قوة قولنا زيد ليس بزيد لانه يفهم هذا المعنى من زيد

معدوم اصلا كما لا يخفى بل لانه ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب

شيء عنه كما في زيد ليس بقائم وسلب الشيء في نفسه استفاده انه محال

واما رابعا فلانه ان اراد بقوله اي مفهوم اذا نسب الى مفهوم آخر فللعقل

ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب ان له ان يحكم بينهما بذلك مع كون الوجود

او العدم رابطا بين طرفيه فمسلم لكن الكلام في ان يكون العدم محمولا وله

يكون الوجود وله العدم رابطا بين الطرفين حتى يكون الهلية بسيطة ثم

فالرابطة بينهما لا يكون سوى النسبة الحكمية التي هي الة ملاحظة بين

الطرفين وان اراد انه له ان يحكم بينهما بذلك من غير ان يكون الوجود او

العدم رابطا بين الطرفين بل بمجرد ملاحظة الطرفين والنسبة الحكمية

فمع ظهور ان هذا يحقق بمفهوم الوجود او العدم وجار في سواهما انه بذلك

من جعل الوجود او العدم رابطة كما ذهب اليه القوم ويشهد له الفطرة

السليمة ايضا قوله فالاولى ان يطرح من البين فتبدل كلام المحشي انما ذكره

دفعا لتوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة هيهنا غير الكيفيات المذكورة

في المنطق فصرح بانها هي بعينها معتبرة في مفهوم معنى هو الوجود وفيه

بحث اذ ليس لهذا التوهم وجه وعلى تقدير وقوعه فلا خفاء فيها في انه له

وجيهم

فيه

قدم

وفيه بحث

بما في الوجود محمولا فكيف يندفع به ولو طرح المحشي محمولية الوجود او العدم

من البين يخرج الهلية البسيطة كما ذكرنا فلذلك ذكره قوله اللهم الا ان

يقال فيه لا شك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب

والسلب فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية

والاذعان وقوعها او لا وقوعها او من ادراك النسبة او انتفائها على وجه

الاذعان على اختلاف راي القدماء والمحدثين والكلام في ان بين مفهوم

ومفهوم في ذلك الحكم تشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ

وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة

الايجابية او السلبية والمتاخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء

بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم وقالوا اذا تصورت

زيدا ومفهوم الوجود لا يكفي هذان التصوران في حصول التصديق من غير

ملاحظة النسبة بينهما ولذا تجد هذا يقول العجم زيد هست زيد نيست من دون

ذكر الرابطة لا ينفع اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم يقولون

زيد موجود است زيد موجود نيست في اللغة الفارسية وغيرها من اللغات

التي تشعر بانها لا فرق بين الوجود وغيره هذا كله مع ان الكتابين لا تنفي

من الهلية قاسم الفرقة ومن يثبت امثال هذا في بطون الاوراق فقد

رضي بان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة للغابرين وفيه بحث

اذ لا نزاع له في ان كل قضية لا بد فيها من النسبة الحكمية المسماة بين بين

وهي الة ملاحظة بين الموضوع والمحمول رابطا بينهما كما مر انفا انما

الكلام في ان الهلية المركبة يكفي فيها النسبة الحكمية بل لا بد ان ينضم اليها الوجود

او العدم ويجعل كل منهما رابطة بين موضوعها ومحمولها ولتركيب الرابطة

فيها سميت هلية مركبة وهو قد حسب ان الوجود والعدم الذي اعتبره

الشارح والمحشي في الهلية المركبة دون البسيطة هو النسبة الحكمية ولم يتكلم

تأمل

اصل

اذ لو كانت النسبة الحكمية في القضية السالبة هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه
من ان الحكم في القضية السالبة بان النسبة ليست بواقعة ومن ان النسبة
الحكمية في جميع القضايا ثبوتية ولو كفى في الملفة المركبة ملاحظة النسبة الحكمية
التي هي آلة تحاديين طرفيها لكنا قادرين على ان نذعن بقيام زيد مثلا
بلا اعتبار الوجه بين الطرفين كما نقدر على ان نذعن بوجوده من غير
اعتبار الوجه بين الطرفين والوجدان الصحيح يحكم بامتناع ذلك وجواز هذا
فهذا القائل قد خالف الفضلاء في هذا المقام دراية وكتابة اما الدراية
فلعدم التميز بين النسبة الحكمية وبين الصحيحة المعتبرة في الملفة المركبة ومن ثم
اشكال عليه وجه كون مثل قولك زيد معدوم سالبة كما ذهب اليه القوم
دون موجبة على ما سبق انفا دون البسيطة واما الكتابة فلانه لم يكتب
في كتابه ما لا يجد كتبة اخر اصح كذا الناظرين وعبرة الغابرين وقوله
عدم الذكر لا يدل على انتفائه انما ينفعهم لو استدل بمجرد عدم ذكره في الكلام
اما اذا استدل باستغنا الكلام عنه مطلقا حتى لا يكون معتبرا فيه للفظا
ولا معنى فلا ينفعهم كما لا يخفى وا... نقل جمهم من قولهم زيد موجود
است فلعل ذلك مبني على ان الموجود لما لم يكن من لغتهم قاسوه على اخواته
من المعلوم والمضروب والمنصور وغيرها فيذكرون للفظ است معه كما يذ
كرون مع اخواته لا نظرا الى معناه ولهذا اذا تكلموا بلغتهم لا يذكرون ذلك
اصلا واما عدم اقتناص الكتابين من الالفاظ فلان العرفية فغير مسلم
اذ القوم قد صرحوا في باب القضايا بان كثيرا منها ماخوذة من عرف
الجمهور **قوله** يلزم ان لا تخالف المادة الجهة انما يلزم ذلك لو اراد المصنف ذكره
تعريف الجهة ولم يكن كذلك اذ الظاهر انه اراد بيان احوال الموالد الثلث ومن
جملتها انها جهات في التعقل كما هو المتبادر من عبارته فلذلك قال جهات
في التعقل فقيد الظاهر انه اراد التغيير لو المقام يقتضي ذلك فانه بعينه

قبل ذلك فالمناسب بنفسه اولا ثم بين احكامه معها ستنقلد عن بهمنيار من
في التغيير حيث قال اذا استعمل شي من هذه القضايا سمي جهة **وفيه بحث**
اذ مقام بحث الجهة هو المطلوب له ههنا والعرض يبين ههنا احكام المؤلف
ومن جملتها انها جهات في التعقل فلذلك ذكره ولا يبين احكام الجهات حتى
يناسب ان يعرفها اولا وما ستنقله عن بهمنيار قد ذكره في المنطق
وهو مقام بيان احوال الجهات والمناسب لذلك المقام تعريفها ثم حالها
المتبادر من عبارته سالما عن الايراد فاي باعث على ان يصرف عن المتبادر
ويحمل على التغيير لتتوجه عليها ايراد الشارح ثم نبه بقوله فالمراد بيان ان الحكم
من عبارة المصنف عدم اخذه فيها لان الشي قد يعتقد بصورة مطابقة
وقد يعتقد بصورة غير مطابقة له **وفيه بحث** اذ نعقل الشي بصورة
غير مطابقة له في حيز المنع فانهم قد صرحوا بان مباين الشي لا يجوز ان يكون آلة
لملاحظته **قوله** حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ان اراد ان المصنف
اثبت المادة بحسب النسبة السلبية فما ذكره دلالة لكلامه على ذلك وان اراد
انه اثبتها في القضية السالبة فلم يكن ذلك لانه مخالف راي القدماء فانهم اثبتوا
المادة في القضايا مطلقا لكن بحسب النسبة الثبوتية حتى يكون مادة قولنا
لا شي من الانسان بحيوان وان كانت النسبة سلبية ممتنعة هي الوجوب
لان الحيوان اذا نسب الى الانسان ايجابا كان واجب الثبوت له قال
بهمنيار في منطق كتاب التحصيل وللقضايا احوال فانه لا يخلو المحمول سواء
كان موجبا او سالبا من نسبة الى الموضوع نسبة الضرورة في الوجود
كقولنا الانسان حيوان او الضرورة في اللاوجود اعني ضرورة العدم
وهو الممتنع كقولنا الانسان حجر او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده
ولا عدمه مثل الكتابة للانسان في قولنا الانسان كاتب او الانسان
ليس بكاتب فجميع القضايا اما واجب او ممكن او ممتنع واذا استعمل شي

دون البسيطة صح

ولم يوجد امثال الكتابة في زبر الاولين وصحف الاخرين صح

قاسوه

بلغ

الموادّ في صح

اذ يكون في صح

من هذه المقولة في القضايا يسمى جهة ثم قال ويناسب معناها معنى المادة
الا ان بينهما فرقا اما اولا فانها يكون مادة بحسب الامر نفسه وجهة
بحسب العقول لانك اذا قلت زيد واجب ان يكون كاتبا كانت الجهة هي
الوجوب والمادة هي الامكان واما ثانيا فلان المادة معتبرة بحسب الرابطة
الموجبة قوله والجواب ان اراد ان كون اللوازم قبيل لعله عرضه ان
المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذلك يدل على ان معناه في اصطلاحهم
ما يختص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا به الا
ذلك المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه وذلك انه كون حقيقة عرفية ولا بعد
في ذلك صح الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا لهم الا عند القرينة
نعم يرد عليه ان اللفظ قد ينتهي في بعض افراده بحيث يتبادر عند الاطلاق
من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم
يقسمونه الى الذهني وفيه تامل مع ان الامر في ذلك خطب لكنه هين وجوابه اذ
بعد هذا اللفظ ومعنى غني عن البيان قال بعض الفضلاء يحمل قول صاحب المواقف
لكانت لوازم الماهيات واجبة فان قلت ان اراد كونها واجبة الوجود
لذواتها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة لذوات الماهيات فبطلان
التالي مم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج
الى امر آخر وهو ليس بمح قلت نختار الثاني ونقول اراد بقوله لكانت لوازم
اه ان لوازم الماهيات يكون من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه و
هو الوجوب الذي يبين الشيء ووجوده في نفسه واذا كانت كذلك يلزم
ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود اذ معنى وجوب الوجود واجبة الثبوت
بموضوعه الذي يقتضيه فاذا كان وجوب اللوازم لذوات الملزومات
بمعنى وجوب الوجود الذي نحن نبحث عنه يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة
الوجود وكذا معنى وجوب الزوجية لذات الاربعة وجوب الوجود للاربعة

اي معنى وجوب الوجود كون الوجود واجب الثبوت لموضوعه الذي يقتضيه فاذا كان وجوب اللوازم لذوات الملزومات بمعنى وجوب الوجود الذي نحن نبحث عنه يلزم ان تكون ملزوماتها واجبة الوجود منه رح

منه قال لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود ولم يجعل لذات الزوجية واجبة الوجود لا الاربعة لذاتها منه رح

لذاتها واشار الى ما ذكرنا بقوله وذلك لصحة الاربعة واجبة الزوجية
لا واجبة الوجود ومن نظر في شرح المواقف للمحشي لا يخفى عليه دفع السؤال
بما ذكرنا ومن اشتبه عليه بعد النظر الى ذلك الكتاب فقد ضل ضلالا بعيدا
وفيه بحث لانه ان اراد بالواجب الذي نحن فيه وجوب الواجب بالذات ويكون
لوازم الماهية من قبيله لان لوازم الماهيات ثابتة لها نظرا الى ذاتها كما ان الوجود
ثابت للواجب نظرا الى ذاته فهما من قبيل قوله واذا كان كذلك يلزم ان يكون
ملزوماتها واجبة الوجود ان اراد انها واجب الوجود لوازمها لها فم ولم يكن محذور
وان اراد انها واجب وجودها في انفسها فغير لازم وان اراد امرا آخر فلا بد
من بيانه لنتبين حاله قوله لا يخ ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة
اه في هذا التقسيم نظر اما اولا فلانه يقتضي انقلاب مادة الضرورة
الى الامكان من في جهتين احدهما ان حمل الشيء على نفسه ضروري بلا كلام
يقتضي هذا التقسيم ان يدخل في قسم الممكن ضرورة ان ذات الشيء لا يقتضي
نسبته الى نفسه فيلزم ان يكون مادة مثل قولنا الانسان انسان
او زيد زيد هي الامكان وهي الوجوب ضرورة بل يلزم ان لا يكون الذاتيات
مطلقا واجبة الثبوت للشيء بناء على ان ثبوتها له معللة بعلة اصلا كما حقق
في موضعه هذا والثاني ان الباري تعالى عند الحكماء كما ستقف عليه في هذا
البحث الذي لا ماهية له الا الوجود فلا يتصور عليه تعالى انه يقتضي ان
يكون هو الموجود اذ ليس شيء هناك وراء الموجود فيلزم ان يكون مادة
قولهم الباري موجود هو الامكان لا الوجوب تعالى عن ذلك علوا كبيرا و
اما ثانيا فلان اقتضاء الممتنع الوجود لنقيض النسبة بعيد جدا لانه تعالى
معدوم مطلقا فكيف يقتضي شيئا هذا والتقسيم المطابق لما اشير اليه في
الشفاء هناك ان الموضوع اذا اعتبر بذاته من غير التفات الى ما هو غيره فاما
ان يجب ان يكون عين المحمول او يمتنع ذلك او لا هذا ولا ذاك والمادة

[بحسب الذات]

في الاول هي الوجوب وفي الثاني الامتناع وفي الثالث الامكان وله يلزم من
ذلك ان يكون الواجب مقتضيا لنسبة المحمول اليه اعني وجوب كون المحمول
عينه لجواز ان يكون هناك امر واحد كالانسان ولو فصله العقل
الى الموضوع والمحمول وقال الانسان انسان لوجب ان يكون عينه من
غير ان يكون للانسان اقتضاء لنسبته الى نفسه وقس عليه حال
الممتنع فان قلت لا خفاء في ان الموضوع في مادة الوجوب يجب ان يكون
عين المحمول واذا لم يكن الموضوع مقتضيا لوجوب كونه عينه فلا بد له
من علة اخرى وح اذا اخذ الموضوع بذاته من غير التفات الى تلك العلة
لم يلزم ان يكون عين المحمول فلم يكن هناك وجوب بحسب الذات قلت [عين ص]
انما يلزم ان يكون لنسبة المحمول الى الموضوع علة ان لو كانت النسبة امرا
بالعقل في نفس الامر بين شيء واحد له نسبة بينهما اصلا وذلك الشيء اذا فصله [وليس كذلك لما مر من ان الموضوع والمحمول في نفس الامر ص]
العقل الى الموضوع والمحمول فقد يجوز ان يتقدم من حيث انه محمول كونه انسانا
ضاحكا بالفعل وقد لا يجوز ذلك وح قد يستند امتناع انفكاكه من
تلك الحيثية الى شيء اما نفس الموضوع ككون الانسان ضاحكا بالقوة او غيره
ككون العقل الاول موجودا وقد لا يستند ذلك الى شيء ككون الانسان انسانا و
الانسان حيوانا فيندفع ما قيل انه يلزم ان يدخل في قسم الممكن قولنا ضرورة
ان الشيء لا يقتضي نسبته الى نفسه قلنا يجوز ان يكون المراد باقتضاء الذات ان لا [لا لنفسه ص]
يكون ذلك باقتضاء الغير كما ان قولهم الله تعالى قائم بنفسه انه ليس قائما بغيره
او يكون المراد بالاقتضاء الاستلزام لا العلية كما في قول المص والعلم التام بالعلة
علة للعلم بالمعلول اعترض عليه بالمنع فغير المص الدعوى الى هذه العبارة
وفسر العلم التام بالعلم بالشيء مع جميع احواله فاقول لما كان من جملة احوال
العلة استلزام المعلول كان العلم التام بها يقتضي للعلم بالمعلول فحمل قيس
الاقتضاء ههنا بالاستلزام وان توهم ان الشيء لا يستلزم نسبته الى نفسه [بلغ]

[بق]

ونحن دفعنا ان المراد باستلزام النسبة استلزام الحيثية التي هي مطابقة تلك
النسبة وتغيرها اما اولا فلان هذا ارتكاب تجوز بعيد بلا قرينة صارفة
عن الحقيقة وهو غير جائز سيما في التعريفات والفرق بينه وبين ما قاسه
عليه ظاهر من البين ان الشيء لا يجوز ان يقوم بنفسه فلا بد له بالعبارة
الدالة على ذلك ظاهرها يختلف اقتضاء الذات للنسبة فان المتبادر
منه معنى صحيح فلا يصرف العبارة عنه الا بقرينة صارفة واما ثانيا فلانه
لو اريد باقتضاء الذات للنسبة ان لا يكون النسبة باقتضاء الغير لكان
ذلك منافيا لاقتضاء الذات نقيض النسبة ولم يكن تحديد القسم الرابع صحيحا
بل دخل الثاني على ما نص عليه الشارح واما ثالثا فلان ما نقله عن
المص على تقدير ثبوته لا يدل على تغير الاقتضاء بالاستلزام اصلا فان
[اولا ص] المعلومية ثابتة لكل العلة مطلقا ثم بحالها المخصوصة التي هي استلزام المعلول
كما ان الحيوانية ثابتة للانسان اولا ثم لزيد فكما ان الانسان علة لثبوت
الحيوان لزيد كما نص عليه بهمنيار فيما نقلنا من قبله انتفاكذا حال العلة
[مية ص] يكون علة لثبوت المعلولية لنفسه كما في التي هي الاستلزام المذكور فيكون
الاقتضاء بمعنى العلية في كلامه لا بمعنى الاستلزام وعلى تقدير ان يكون المص
فسر ما بالاستلزام فانما يصح منه ذلك اذا قامت عليه قرينة عليه واما
رابعا فلان الشيء كما انه لا يستلزم نسبته الى نفسه لا يستلزم حيثية تلك النسبة
وهو ظاهر ثم قيل لا نم ان مادة المثالين هي الوجوب الذاتي بل مادتهما
الوجوب بشرط الوجه وهو ما يسميه المنطقيون الضرورية المطلقة وتكون
الوجوب الذاتي بالضرورة الازلية ومن البين ان ما لم يوجد لم يكن شيئا
فزيد ما لم يوجد لم يكن زيدا ووجوده من غيره فلا يكون كون زيد زيدا
واجبا بالذات وفيه بحث اذ لو لم يكن مادة المثالين المذكورين هو
[الذاتي ص] الضرورة الذاتية لوجب ان يكون مادتهما اما الامتناع او الامكان

الذاتي بمنتهى التقسيم المذكور هناك وكلاه هما ضرورى البطلان كما لا يخفى قال بعض الفضلاء بالابطال تعريف الواجب والممكن والممتنع بما ذكر يقتضى ان لا يستلزم التركيب الامكان الا انهم استدلوا على عدم تركب الواجب باستلزامه الامكان بنا على ان الواجب ح يكون محتاجا الى جزئه الذى هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن بيان ذلك ان المراد بالغير فى قولنا من غير التفات الى غيره الغير الذى هو خارج عن نفس المفهوم الذى التفت اليه لان الالتفات الى الغير الذى هو جزء المفهوم فى تصور المركبات لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم والمفهوم من قولنا كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ان الالتفات الى الغير ينفك عن الالتفات الى المفهوم واذا كان المراد من الغير الغير الخارج يكون الواجب مفهوما اذا التفت اليه من غير التفات الى الخارج عنه يكون مقتضيا لوجوده فيصدق هذا التعريف على المركب من واجبين فرضا وكذا الحال فى المركب من المتنقضين كمجموع شريك البارى ونقيضه لانا نقول المراد صدق الشرطية من الالتفات الى الغير الالتفات اليه مقصودا بالذات ولا شك ان الالتفات الى الجزء فى ضمن الالتفات الى الكل ليس التفاتا اليه قصدا اصليا وبالذات او نقول لا يلزم من صدق الشرطية امكان الملزوم فلا يلزم فى صدق اذا التفت الى المفهوم المركب من غير التفات الى جميع ما يغايره فنوجبت له يجب له الوجود والعدم امكان الالتفات الى المفهوم بدون الالتفات الى جزئه الا ان لزم كون الملزوم بحيث لو صدق لصدق التالى والا لكان ذكر محالا ولا شبهة فى ان الشرطية فيما نحن فيه كذلك ولا يتوهم ان الحج جاز ان يستلزم الحج فيصدق الشرطية القائلة اذا التفت الى مفهوم المركب من غير التفات الى جزئه يجب له الوجه لان ذلك انما يتحقق فى المحالين الذين بينهما علاقة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فيه بحث اما فى الوالى

قولنا ص

وان كان ص

فلما ثم ان المراد هو الغير الخارج عن المفهوم الذى التفت اليه بالغير م بل هو اعم منه ومن الغير الداخل فيه وما ذكره فى بيانه من ان الالتفات الى الغير الذى هو جزء المفهوم لا غير مسلم اذ الالتفات الى الكل يستلزم للعلم بالجزء لا الالتفات اليه وقد حققنا ذلك فيما علقناه على حواشى شرح المطالع فيجوز ان يلتفت الى الكل ولا يلتفت الى جزئه اصلا لا اصالة ولا تبعا واذا كان المراد بالغير اعم لم يصدق التعريف على المركب من واجبين اما فى الجواب فلانه تخصيص جواز استلزام المحال للمحال بما يكون بينهما علاقة و ذلك غير بين ولا مبين مع ان القوم قد جوزوه فى غير الصورة المذكورة ثم قال واعلم ان قولهم باستلزام التركيب واحتياج الكل الى الجزء الامكان على ما يقتضيه تعريف الممكن منقوض بالمركب الممتنع كمجموع النقيضين من حيث هو مجموع لا يقال ان الممتنع هو اجتماع النقيضين لا مجموع النقيضين الذى هو المركب وكذا المركب من الممتنعين فهو المجموع المركب من شريك البارى ونقيضه فانه ممكن وان كان كل من الجزئين ممتنعا لانا نقول صرحوا بان مجموع النقيضين ممتنع لذاته كما صرحوا بامتناع اجتماع النقيضين وايضا لو كان مجموع النقيضين ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم من فرضه وقوع اجتماع النقيضين الذى لا شبهة فى استحالته ونقول ايضا لو كان كل مركب ممكنا لكان المركب من الممتنعين ممكنا العدم فيحتاج الى العلة المنفردة بالتاثير فى ذلك العدم لان الممكن لا بد ان يحتاج فى كل من الطرفين الى مرجح مستقل فى ذلك الترجيح وهو المراد بالمستقل بالتاثير ولا يجوز ان يكون ذلك نفسه والخارج وهو ظاهر ولا يجوز ان يكون جزؤه لانه اما ان يكون كل جزء فيلزم التوارد او بعضه فيلزم الترجيح من غير مرجح فافهم وايضا لو كان ذلك المركب ممكنا لكان علية عدم علة وجوده لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود

في تصور المركبات لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم صح

القوم صح

وعلى الوجود للكل علة وجود جزئه ولا يتصور ان يعلل شي من اجزائه لعدم
امكانه وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان التناقض بالنقيض المجموعي
لانه ممتنع لحيثية الذي هو الاجتماع لا لذاته ومن اطلق عليه انه ممتنع لذاته
فالظاهر انه توسع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان مجموع النقيضين لو كان ممكنا
لم يلزم من فرض وقوعه محال فان عدم المعلول الاول ممكن قطعا ويلزم من
فرض وقوعه محال هو عدم الواجب بالذات لان عدم المعلول مستلزم
لعدم علته واما ثالثا فلانا نختار ان علة عدم المركب من المتنقضين مجموع
عدمي جزئيه لا عدم كل جزء ولا عدم بعضه كما اذا عدم جزءا مركب فانه فان
عدم المركب ح معلل بعدميهما واذا عدم احدهما كان معللا بعدمه واما
رابعا فلان قوله وعلى وجود الكل علة وجود جزئه ليس صحيحا وانما يلزم ذلك
لو كان لوجود الجزء علة الا يرى ان مجموع الواجب والممكن ما هو كل و
علة وجوده نفس الواجب لا علته قوله اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
فنقول الظاهر ان تسمية الكيفية الى الثلثة ليست حاصرة والقسمة الحاصرة
تجري في النسبة بان يقال كل نسبة فاما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في
المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه
كما يشعر به تقرير الشارح للقسمة والظاهر ان يقال اي قسمة المفهوم بحسب
هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني وفيه بحث اذ هذه الثلثة
كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع ونسبته اليه هي الا ... كما ذكرنا كيفية
ولم يرد هنا قسمة الكيفية مطلقا الى هذه الثلثة بل قسمة كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع كما صرح به قوله قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
مطلقا اليها بل قسمة الكيفية الذاتية للنسبة المذكورة كما يدل عليه
تفريع هذا على قول المص وتدل لو خرذاتية والكيفية الذاتية
لنسبة المحمول الى الموضوع اما الوجوب او الامكان او الامتناع

قال بعض الفضلاء لا شك ان هذه القسمة لا تتاتى في غير مادة فنه
لا في قسمة المحمول المفهوم بالنسبة الى سائر المحمولات ربما يكون ثنائية
كما اذا نسب المفهوم بالنسبة الى الضحك بالفعل اذ ليس مفهوم يجب له الضحك
بالفعل لذاته بل ربما يكون المفهوم بالنسبة الى بعض المفهومات منحصرا
في قسم في نفس الامر كما اذا قيس المفهوم الى الوجود الذهني اذ كل مفهوم يمكن
وجوده في الذهن فاذا صدق قسمة المفهوم بالقياس الى هذه المحمولات
الى ما فوق الا شي من الواجب وغيره فلا بد ان يراد بالقسمة القسمة
العقلية والا فلا وجه لتقسيمه الى ما فوق الا شي لانحصار القسمة
في الواقع في الا شي او الواحد اذ ليس ما سواه والا لم يجوز احتمال عقلي يعتبر
في القسمة العقلية ولا اختصاص بهذه القسمة لم ينحصر الاقسام في الثلثة
بل يكون بعضهما ضروري الطرفين ح قسما اخر بحسب احتمال العقل كما ان انقسامه
فان ابطاله بالدليل لا يخرجه عن كونه قسما عقليا وفيه بحث لان ذلك
انما يلزم لو حكموا بان هذه القسمة في المفهوم مقيسا الى سائر الثلثة ام
المحمولات اذ ح يجب ان يعتبر القسمة العقلية كما ذكره هذا الفاضل
ويدخل فيه ضروري الطرفين قطعا لكنهم لم يحكموا به بل حكموا بانها تجري
في القضية مطلقا كما يدل عليه قول المص واذا حمل الوجود او جعل
رابطة ثبت مواد ثلث ثم قال واذا اخذت ذاتية اي فيما كان الوجود فيه
محمولا او رابطا وهو مطلق القضية اما واجبة المحمول او ممكنة او ممتنعة والقضية صح
لذات الموضوع وهذه اقسام محققة لا يتخلو عنها ضروري الطرفين
فانه يمتنع ان يكون قسيما لها قوله والشي لا يقتضي نفسه سيصرح الشارح
بان المعنى بانتفاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا
لا ان يقتضي كونه وجودا وذات الباري تعالى عند زعمه نفس
الوجود فلا يلزم من اقتضاء الذات التي هو الوجود كونه موجودا الفساد

الشي لنفسه وقد اعتبر الشارح نظير هذا فيما سلف قوله فهو خارج
عن المقسم لا يلزم من كون ذاته مثلا عين الوجود ان يكون خارجا عن
المقسم فان ذاته مع الذي هو عين الوجود يصدق عليه انه ذات لا يقتضي
وجوده ولا عدمه اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم التغاير فلم لا يدخل
في قسم الممكن مع عن ذلك علوا كبيرا اعني لو اقتضى تقسيم الذات بالقياس
الى الوجود والعدم خروج افراد الوجود عن المقسم لكان مقتضيا
لخروج افراد العدم عنه ايضا لاستوائهما في ذلك فيخرج افراد الوجود
والعدم باسرها عن المقسم **قوله** وقد صرح الشيخ بذلك لم يذكر الشيخ ان
هذا التقسيم اعني ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده امر عقلي لا وجود له
في الاعيان فانه قال بعد ما نقل الشارح عنه فصل في ابتداء القول
في الواجب الوجود والممكن الوجود وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن
الوجود له علة وان الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلقا
بغيره فيه وقال بعده ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع
جهاته وان واجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود
آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ومتلازما
وان واجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه هذا كلامه وهو
صريح في ان الاحكام المذكورة انما هي للواجب الوجود الخارج من القسمة
ومن البين ان ما للاحكام لا يكون امرا عقليا لا وجود له
في الاعيان بل حاصله ان الوجود ينقسم عقلا الى قسمين بحسب
المفهوم فانه ينقسم الى ثلثة **قوله** هذا التقسيم للوجود بحسب الاحتمال
العقلي فيمكن في ان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به يكون
التقسيم بالحقيقة للممكن فلا يرجع الى طائل فلا يخفى على المنصف ان الوضع

علي انه اهم لو ايا

من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام
الشيخ لا يدل على ما حمله عليه بل غرضه ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال
العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يتبين وجود
الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها وبني على ما حمله
الشارح عليه يكون هذا التقسيم ممتنعا فكيف يوصف بخواص
الواجب **والحق** ان ليس في عبارة الشيخ لفظ الا فيضا الذي بنا في كونه
عين الوجود بعد على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على الظاهر اذ
لا شك انه يصح ان يقال الموجود اذا اعتبر بذاته يجب كونه موجودا
فكيف يحمل هذه العبارة على التوجيه **وتحقيق مذهب الحكما**
ان معنى الموجود عندهم اعم من ان يكون شيئا متصفا بالوجود او عين
الوجود القائم بذاته سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة في
عرف اللغة او مجازا ولا يلزم كون الوجود مغايرا له كما هو المتبادر
الى الوهم من اللفظ وفيه بحث اذ حاصل هذا التحقيق ان الحكما يريدون
بالموجود اعم من معناه المتعارف في عرف اللغة ويدخل فيه ما لا
يدخل في معناه المتعارف وهو الوجود القائم بذاته واي مانع منهم هو
هذا وانت خبير بانه قد تبين ان للموجود معنى بديهيا مساويا
للشيئية في نفس الامر وهو معناه المتعارف منه فكل ما يكون
خارجا عن هذا المعنى يكون لا شيئا في نفس الامر فاذا كان الوجود القائم
بذاته خارجا عنه يكون لا شيئا في نفس الامر ولا يخرج باطلاق
لفظ الموجود عليه مجازا او اصطلاحا عن اللاشيئية ولا يندرج تحت
الشي في نفس الامر فكيف يكون واجب الوجود بالذات فاي ثمرة
تتعلق بهذا التعميم واي تحقيق فيه ثم قيل قال بهمنيار في التحصيل
اذا قلنا كذا موجود فليس نعني به ان الوجود معنى خارج عنه فان

انما اراد ان الوجود القائم بذاته ايضا يحمل عليه الموجود
انما هو تعريف للموجود وهو بحيث ان الوجود القائم بذاته ايضا يندرج
وهم يريدون ان الوجود القائم بذاته له وجود هو
انه النعمات في السد بل هو بحيث
اما قوله لا تصلح بذاته
انه يكون فلا
وانما عوا

التقسيم اهم

ع

كون الوجود خارجا عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث
يكون ماهية ووجود كالانسان الموجود ولكنا نحتى بيان كذا في الاعيان
او في نفس الامر بوجه يقارنه وشبه ما لا يكون كذلك وقال فيه ايضا
يجب ان يكون الكون في الاعيان بغير بشئ ما وبعضه لا بغير
بشئ وهو لان الكون في الاعيان الذي له سبب لما لو كان متعلقا
بشئ كان ذلك الشئ سببا له اذ المعنى الكون وقد فرض ان له سبب
له وقال فيه ايضا نسبته لجميع البرية كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي
بسببه يضئ كل شئ فهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته
لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول
ليس له موضوع وقال الشيخ في التعليقات ماهية الحق انه الاول
هو الواجبية قال بعض المحققين في شرحه الاول وجود محض غير
عارض لماهية اصلا و انما نقلنا مقدمات هذا الكلام من الشيخ
وقصدا لعود فيه بانقله يفضي الى التطويل قال في الشفاء كل ما له
ماهية غير الانية فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات
تلك هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول
لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود فهو مجرد
الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء
التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط
سلب الزوائد عنه ان الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجودا
بهذه صفته فان ذلك ليس هو الموجود بشرط السلب بل الموجود
لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب
وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل
على كل شئ وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شئ غيره فهو زيادة

في الذهن وبهذا على قسمين منه ما كون في الاعيان فيجي

هو كون الشئ لكن الحق والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان م م

الواجب؛

تعلقنا؛

وقال المحقق في شرح الاشارات كلاما له يرجع الى ان الوجود في مفهوم ذاته
بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير متقوم لذاته ماهيته
بل هو عارض لها ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود
لا يكون لسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل
في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل
الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو
نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته اي لا يخفى ما
نقلناه وما ذكرناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم
هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى بذاته عن جميع القيود والاعتبارات
الزائدة فهو لذاته موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني
بذلك ان مصداق حمل جميع صفاته هو ذاته البسيطة التي لا تكثر
فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه موصوف بحصة من الوجود
المطلق لسبب غيره يعني ان الفاعل يجعله بحيث لولاحظه العقل انتزع
منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه
بذاته كذلك وفيه بحث اما اولا فلان ما هو انه يتخلص مما نقلناه ان حقيقة
الواجب عندهم انما هو الوجود بالمعنى المتبادر منه كما حسب اذ لا شك
ان الوجود المذكور ماهية من الماهيات فلو كان حقيقة الواجب يلزم
ان كان له ماهية وقد نقلوا عن الشيخ ان الله تعالى لا ماهية له وان الاشياء
التي لها ماهيات فانها ممكنة بذاتها بل لا يخفى ما نقلناه على ذكر بيان ذلك
ان الشيخ سعيا بليغا في جميع رسائله المنقولة شكر الله سعيه حيث اتى الطلبة
عن طلبها من بطون الكتب لكنه ما عثر على امرين آخرين يتم بهما فهم
مقصودهم هناك احدهما ما صرح به بهمنيار في كتاب التحصيل نقلا عن الشيخ
نحن متى قلنا الوجود نعني به الوجود وقد اشعر بهمنيار فيما نقله عنه هناك

بمذاهب غيره تارة بالموجود وتارة اخرى بالوجود في قوله اذا قلنا كذا موجود فليس
يعني به ان الوجود خارج والثاني ما نص عليه الشيخ في تعليقاته بقوله ومعنى
قولنا ماهيته انيته انه لا ماهية له وفيما نقله عنه هناك اشعار بذلك
حيث قال الاول لا ماهية له ما هية غير الانية فهو معلول ويفهم منه ان ما
هيته الاول انيته وقال ثانيا الاول لا ماهية له فنفى الماهية عنه مطلقا
وبمقتضى هذين المذهبين اطلاق لفظ الوجود عليه يكون بمعنى الموجود
وقولهم ماهيته انيته لا يدل على ان حقيقته الوجود بل يدل على ان
لا ماهية له فاي دليل فيما نقله على ان حقيقته الوجود وكان العلامة
المحقق الشارح للاشارات لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ
فحمل ما ذكر في الاشارات من ان ماهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة
وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث
صرح في الشفاء بانه لا ماهية له وترى في شرح الاشارات انه له ما
هية هي الانية وله ثم ايضا انه يتلخص مما ذكرناه بل يتلخص من كثير منه
خلاف ذلك منها ما يستفاد من الشفاء من ان الاول هو الوجود البحت
الذي لا ماهية له اصلا ومنها المسئلة الحكمية المقررة عندهم وهي ان كل
ذي ماهية معلول ومنها ما ذكره القيصري من انه لا خفاء في ان الكون
بالمعنى المصدري ليس حيا قادرا خالقا للعالم الى غير ذلك واما ثانيا فلانه
ذكر ان حقيقة الواجب هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن
جميع القيود والاعتبارات العرفية وفرع وقال لانه موجود بذاته متشخص
بذاته عالم بذاته قادر بذاته وتفريع ذلك على ذلك غير مسلم اذ من الظاهر
ان كون الشيء وجودا لا يوجب هذه الامور ولا كونه قائما بنفسه
ولا كونه معرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العرفية فان كل
ماهية في ذاتها معرى عن جميع القيود والاعتبارات العرفية وان احتاج

هذه

هذه الاحوال لا يوجب هذه الامور ايضا فباي شيء يتفرع ذلك
واما ثالثا فلان قوله الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع
منه الوجود غير مسلم لان ثبوت تلك الحيثية كثبوت سائر الاشياء
له فرع لوجوده بناء على ان ثبوت شيء لشيء متفرع على وجود المثبت له فكما لا
يصح عروض الوجود له لا يصح عروض حيثية انتزاع الوجود له فيلزم
وذوق المتالهين منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل
ذلك الوجود الواجب لا علة فذهبا مصحح لاطلاق المشتق عليه
كالفرع زيد متمول وماء مشمس فكان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى
فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود
موجودا بذاته لا محالة فقيام الشيء بنفسه حقيقة والمكان تابعا
ومتوهما لنفسه فقط بل يكون موجودا بسبب عروض حصة
من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان
كان معناه ما هو اعم من ذلك ومن نفس الوجود كان الوجودات
العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها
وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما
حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريقة قيام الشيء بذاته
الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى
مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض
كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان
ابو نصر وابو علي في تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو
لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود
اما باقتضائه او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته
والقائم بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف الثاني فانه ثابت لغيره

فيكون وصفا له بظهر ذلك بان يعرض الحراره قايمة بذاتها منفصلة عنها اثارها المطلوبة منها فيكون حارة وحارا اذ لا نعني بالحار الا الذات التي يصدر عنها تلك الاثار بخلاف حرارة القايمة بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها فيكون ثابتة له فيصير الغير حارا به وكذا لو فرضنا الضوء قايما بنفسه كان ضوءا بنفسه لا بغيره فيكون ضوءا ومضيئا لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القايم بغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير به مضيئا وبالجملة لا يجري المناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض تحصيل معنى مشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد ذلك فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما يجوز عندهم وجود قايم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود الخاص الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المطلق عليه فالمقتضي هو الوجود الخاص والمقتضى هو صدق المطلق عليه وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد الشارح وقد يبحث اما اولا فلانه اذا لم يكن للممكنات اتصاف بالوجود وكان اطلاق الموجود عليها من قبيل اطلاق المشمس على الماء كان لفظ الوجود المطلق عليها بمعنى اخر لا بمعناه المتعارف مساو مع اللفظي فيه فان معنى صيغة المفعول في مثل المشمس مغاير لمعناها في مثل المضروب والمنصور كما حقق في موضعه لكن معناه المتعارف مساوق للشيئية في

الاطلاق مع

نفس

نفس الامر على ما سبق في صدر الكتاب ولم يتفق خلافه من احد من الحكماء في ذلك فاذا لم يكن الممكنات موجودة بهذا المعنى لم يكن شيئا فيقتضي ذوق المتالهين لم يكن الممكنات شيئا هف ثم مناسبة لفظ الموجود للمعنى الذي يقتضي ذوق المتالهين اطلاقه عليه خفي على العقول غاية الخفاء فكانها ايضا مما يدرك المتالهون بعونة الذوق واما ثانيا فلانه قد صرح هنا بان معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريقة قيام الشيء بذاته وهذا المعنى الاعم لا يصدق على غير الواجب بمقتضى ما ذكره انفا فانه قال معنى كون غيره موجودا انه موصوف بحصة الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود ومن البين ان المجعولية المذكورة التي هي معنى عروض الوجود بمقتضى تفسيره ليست قيام الوجود قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه فلا يدخل في الشق الاول من المردد بد وظاهر انه لا يدخل في الشق الثاني فلا يصدق عليه التعريف المذكور واما ثالثا فلانه قد فرق ههنا بين وجود الواجب ووجود غيره بان الثاني ثابت لغيره ووصف له دون الاول وما ذكره اولا من تفسير عروض الوجود يدل على ان لا يكون الوجود ثابتا للغير فنقول لا يخلو اما ان يثبت الوجود لغيره نحوا او لا يثبت فان ثبت لغيره لزم التسلسل بثبوت الشيء له فرع منفرع على وجود المثبت له كما تقرر في اوايل الكتاب وان لم يثبت لم يصح الفرق بذلك وايضا لما لم يكن الوجود حاصلة في الموجودات وكان مناط صدقها الموجودات انتزاع العقل الوجود عنها والفرق بين الواجب وغيره ان منشا انتزاع الوجود في الاول نفس ذاته وفي الثاني حيثية مكتسبة من الفاعل كما حسبه هذا القايل فكما يكون نفس ذاته منشا

بلغ

للانتزاع المذكور يصلح ان يكون واجبا سواء كان وجودا او غيره
فاذن لم لا يجوز ان يكون حقيقة الواجب امرا غير الوجود يكون ذلك
الامر في ذاته بحيث لو لاحظه العقل انتزع عنه الوجود ومن اين نعلم حدم
ان حقيقته هو الوجود دون امر آخر ثم قيده ويمكن ان يجاب ايضا
بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على
نحو ما قال الجوهر قائم بذاته واراد به سلب قيامه بالغير وبانهم بنوا
الامر في التقسيم على ما يبدو في بادي النظر من ان الوجود اما ان يقتضي
ذاته الوجود كاقتضائه لوازم الماهية او لا فان ذهب ما يتبادر النفس
الى قبوله ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة
المقسم ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا
يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا في اول الامر الى ان يتبين حقيقة
الحال وامثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء فيما انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد
الثلثة لذاته بناء على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان
على تركيبه من الهيولى والصورة يظهر ان القابل المذكور جزؤه ومنها
انهم لا تعولوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبينوه بانقسامه
الى السنين والشهور والايام والساعات وغيره من اقسام الكم ثم
عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج بل
ممتنع الوجود فيه وان الموجود فيه هو الآن السيال الذي يرسمه في الخيال
وكذا في الحركة ادعوا في اول الامر وجودها وتقديرها بالزمان و
انطباقها على المسافة وتكممها بكميتها بالعرض ثم آل التحقيق الى ان الموجود
هو التوسط الذي يرسم في الخيال من ذلك الامر الممتد وانه امر موهوم لا يعتبر
ذكره من النظار وقد عثرت بعد ذكري على بعض من الشيخ يشيد اركان ما
مهدناه حيث قال في التعليقات كلاما يقال له انه موجود فانه اذا اعتبر

بذاته من غير اعتبار شيء آخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون فالاول
واجب الوجود على القسم الثاني وممكن الوجود على القسم الاول وهذه القسمة
لا ينبغي ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجود او ليس
ويظهر ثم كذلك بل نعلم ذلك بشيء خارج من القسمة فيظهر عند ذلك ان واجب الوجود
لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة هذه عبارته ولقد امعنا
في الاطناب حتى كاد ينتهي الى الاسهاب لكن دعى اليه تحكك على الطلاب
ازالة الغشاوة الارتياب عن ابصار الالباب وقد يجاب اما اولا فلوجوب
حمل العبارة على معناها الحقيقي ما لم يقم قرينة على عدم ارادته مما جوز
المتكلمون كون الشيء علة لوجوده فالظاهر انهم ارادوا بهذه العبارة معنا
الشيء صح ها الحقيقي بخلاف ما قيس عليه فان قيامه بنفسه ضروري الاستحالة
ومن المعلوم ان ليس المراد افادة هذا المعنى المستحيل فلذلك يحمل على معنى آخر
واما ثانيا فلان ما قرره هذا القائل في اوائل هذه الحاشية من انه لا يخفى
على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع
عليه اثباته ينافي ما جوزه ههنا من انه لا يبعد ان التقسيم المذكور للواجب
واما ثالثا فلانا لا نسلم ان ما يقبل الابعاد الثلثة لذاته هو الصورة
وحدها وانما يكون قابلة لها لو كانت موجودة بدون الحلول في الهيولى
لانه يتصور ان يفرض الابعاد فيها بحيث لا يكون متوقفا في الخروج و
اما في حال الحلول فالابعاد يتوقف في الخروج لا فيها وحدها لا تجاردها
في الاشارة الحسية لكن وجودها بدون الحلول في الهيولى فيكون
قبولها للابعاد المذكورة على نحو لا يحسب نفس الامر على ما هو المراد في
التعريف واما رابعا فلان ما حسب من ان القوم ادعوا وجود
الزمان ووجود الحركة المنطبقة على المسافة في الخارج اولا ثم رجعوا
عنه آخرا غير مسلم فانهم ادعوا انهما موجودان في نفس الامر اولا وآخرا فانه

قد يرتسم في قبال امر ممتد غير قار الذات حقيقة وهو الحركة وهو مقدارها
الزمان بخلاف شريك الباري والعنقاء اذ ليس لهما وجود في نفس الامر
اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما حقق في موضعه ولو نقل عنهم بعض
المناهزين خلافه فعليه تقويل عليهم واما خامسا فلان ما اعترض عليه خلاف في كلامه
بعدم بيان ما مهده لا يتبدل كانه حيث صرح فيه بان واجب الوجود
لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجوده ومن البين ان الوجود ليس
كذلك كيف لا ومذهب الشيخ على ما نقل عنه الشارح انه غير موجود والوجه
الذي حكم بان معنى القسم الثاني معناه انما يكون بمعنى الوجود كما نص عليه
بهمنيار بقوله حتى اذا قلنا الوجود نعني به الموجود **قوله** والمحمول في القضية
لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والوجه ما افيد من هذا القائل جعل الوجوب
كيفية نسبة الوجود او الموجود فانهما كانا محمولا كفي في تحقق الوجوب
ولا يلزم منه ان يكون الوجوب دائما كيفية نسبة المفهوم المخصوص بل ولا جوازه
ايضا وان التزم جوازه فلا محذور فيه **وفيه بحث** اذ معنى كلام الشارح
ان الوجوب الذي يبحث عنه في هذا الفن هو كيفية النسبة في قضية
معينة محمولها الوجود على ما اشار اليه سابقا بقوله واعلم ان الوجوب
والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي جهات القضايا
لكن في قضايا مخصوصة محمولها وجود الشيء في نفسه لا يمكن ان يكون مفهوم والمحمول في هذه القضية المعينة التي هو فيها وجود الشيء في نفسه صح م
الموجود والوجود معا فلو اعتبر الوجوب كيفية النسبة في قضية يكون محمولها
احد الامرين كما اعتبره هذا القائل لم يكن هذا الوجوب هو الوجوب المبحوث
عنه في هذا العلم على ان الوجوب لا يجوز ان يجعل كيفية النسبة في القضية
المحمول المحمول ولا انه اذا جعل كذلك يلزم ان يكون الوجوب دائما كيفية
نسبة المفهوم المحمول **قوله** فان هذا من ذلك قيد افتقاره في ذاته الى جزء
يستلزم افتقاره في الافتقار اليه ايضا ضرورة ان الافتقار فرع

الذات

الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني لان المعتبر فيه افتقار الذات
مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح به في بعض عباراتهم وهو المتبادر
عند الاطلاق ايضا وهذا بعينه مراد المجيب او هو ما حمله الشارح عليه كيف
ولو كان المراد ذلك لكفى فيه افتقار الوجود الخاص الى علة وكان قوله بكونه
عارضة له حشوا محضا **وفيه بحث** اذ لا يلزم ان وجود الممكن مفتقر في ذاته الخ ام
الى جزء بل وجوده بالممكن به يحتاج الى الغير مطلقا انه في ذاته مفتقر الى جزء
هل لا يلزم من ذلك ان يكون ثبوت ذاتيات المعلول لجزء الا يرى ان السواد
يحتاج الى علة ولا يلزم منه ان يكون كونه سوادا معللا بها اذ لا يعقول في ذاته هي ١٢م
يقتضي ان يكون وجود او ان كان محتاجا الى علة ولا يلزم انه لو حمل الجواب سوادا وكذا الوجود الخاص ممكن في ذاته تصح ان تكون صح
على ما حمله الشارح لكان بيان افتقار الوجود المطلق الى علة حشوا اذ
لو لم يبين المجيب افتقاره الى علة لم يثبت ان الوجود المطلق الكاصل في
ضمن الوجود الخاص للممكن يحتاج الى علة فللقائل ان يعود ويقول يلزم
على التقدير المذكور ان يكون هذا الوجود المطلق واجبا لذاته فيتبين فنبين ١٢م
احتياجه الى العلة جزء من جواب القائل **قوله** يلزم ان يكون ذات
الباري غير موجود او موجودا فقد لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات
الواجب غير موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها بحيث لا يكون مختلفة
تحليله الى شيء ووجود بل هو موجود بحيث باعتبار وجوده بحيث باعتبار
تحليله في غيره من الاعتبار فلا يمكن تحليله ايضا الى ماهية وتشخص
فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة من
في الاعتبار بنسب مختلفة بسبب اسماء مختلفة باعتبار تلك النسبة
هو باعتبار انه ترتب عليه الاثار موجود وباعتبار انه بذاته منشأ ذلك الترتيب وجود كما انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين وباعتبار انه ذاته منشأ ذلك صح م
الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته منه باعتبار انه
ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك الانكشاف

علم وكذا في القدرة والارادة والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر في
تعليقاته حيث قال الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعني ان كل
ذاته علم باعتبار وهي بعينها قدرة باعتبار لا ان شيا منه علم وشي آخر
منه قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية وفيه بحث من وجوه منها ان
معنى كلام الشارح هنا ان ذات الباري تعالى لو كان وجودا خاصا ينبغي
كونه موجودا بالوجود المطلق كما زعمه القايل فان كان موجودا بذاته
ايضا كما يكون موجودا بالوجود المطلق لزم ان يكون موجودا بوجودين
وان لم يكن موجودا بذاته كان ذا ماهية ووجود وح يفوت ما هو
المقصود لهم من اثبات كون ذاته عين الوجود ولا يندفع ذلك بما ذكره
هذا القايل من ان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتخصصة بذاتها
لا يمكن للعقل تحليلها الى شي ومعروض كما لا يخفى ومنها انه لو كان معنى الوجود
بذاته ما ذكره لكان اكثر الاشيا موجودا بذواتها اذ يمكن حيث لا يمكن
للعقل تحليل حقايقها الى شي ومعروض بناء على ان الوجود خارج عن حقايقها
فكيف يجوز تحليل حقايقها اليه ومنها ان الكلام على تقدير ان يكون الوجود
حقيقته تعالى وحقيقته التي ثابت له مطلقا لا باعتبار دون اعتبار نعم
لو كان حقيقته غير متعينة في ذاتها كما ذهب اليه جمع من المتصوفة معينة لو
ليتصور ان يتعين تارة الفاعلا وتارة حيا تجاا اما اذا كان حقيقته
تعالى امرا متعينا متشخصا بذاته يعني ان يكون في جميع احواله واعتباراته
ذلك الامر ويمتنع ان يكون امرا آخر فضلا عن ان يكون امرا آخر يحتاج في
ومنها انه ان اراد ان كل ما هو منشأ لترتب الآثار وجود فهو ممنوع اذ
ذات زيد مثلا منشأ لترتب الآثار وليس بوجود قطعا وان اراد
ان بعض ما هو منشأ لترتب الآثار وجود فمسلم لكن لا يلزم منه ان
يكون ذات الباري وجودا وكذا الحال في العلم والقدرة والارادة ونظايرها

وكان هذا القايل خلط شطحيات المتصوفة بالمطالب الحكمية هنا
وبينهما بعد المشرقين كما لا يخفى على العارف بالمقالتين وليس معنى كلام نقله
عن التعليقات ما فسره به بل معناه ما سنشير اليه قوله بل لا انفكاك
ويتصوره كلا هنا بحث اقول لا يلزم من كون الشي موجودا بوجود هو
عين ذاته ان يكون تصور انفكاك الوجود عنه محالا بل يلزم من ذلك استحالة
انفكاك الوجود عنه ايضا في الخارج لان ذاته وهي الف اما يكون وجوده
من حيث انه فرد لذلك المفهوم الواحد البديهي المشترك المسمى بالوجود اذ
لولا ذلك لما كان ذاته وجودا بالمعنى الذي فيه الكلام ولما جاز ان يكون
هذا المفهوم عارضا له فراده وكل عارض لامر له ثم واما مفارق
فهو ايضا جاز ان يكون بحيث كذلك فان كان مفارقا لم يكن الذات
عين المفارقة من حيث انه وجود وان بقي من حيث انه الف فيلزم
الانفكاك بالفعل وان كان لازما لم يلزم استحالة تصور الانفكاك
فان اللوازم المحمولة على الشي كالمساوي زواياه لقائمتين بالنسبة
الى المثلث والانقسام بالمتساويين الى الزوج وان كان عينه بوجه يصح
تصور انفكاكه عنه واذا كان كذلك جاز ان يتصور ان لا يكون الالف
فيه الوجود فلا يكون تصور الانفكاك محالا فان قلت يجوز ان يكون
تصور انفكاك هذا العارض اعني الوجود عن الالف محالا قلت هذا
الاحتمال قائم في القسم الثاني اعني ما يكون ذاته مقتضيا للوجود ايضا
فلم يكن المرتبة الثالثة اقوى من المرتبة الثانية ويفوت ما هو المقصود
على انه لو لزم من كون الباري تعالى نفس الوجود ان يمتنع تصور انفكاك
الوجود عنه لكان وجودات الممكنات ايضا كذلك فلزم ان يكون في
اعلى مراتب الوجود مع ان الشارح قد صرح بانها ليست موجودة
عندهم كما مر فهذا انما يتجه اذا كان مراده ان الباري تعالى وجود

خاص موجود بعروض الوجود المطلق له اما اذا كان مرادهم انه
عين الوجود القائم بذاته وكونه موجودا عبارة عن قيام حقيقته التي
هي الوجود الخاص بذاته ومعنى الموجود ان يكون متصفا بما قلنا ما
قام به الوجود اعم من ان يكون من قبيل قيام الوصف بموصوفه كما
في الممكنات او قبيل قيام الشيء بذاته كما في الواجب فلا اتجاه لما ذكره
اذ صح له يكون وجوده بسبب وجه عارض له وظاهر ان مراده هنا هذا
حيث قالوا ان الواجب موجود بوجوده هو عين ذاته اذ لو كان
وجوده بسبب انه فرد من المفهوم المطلق لم يبق فرق بين الواجب و
غيره وتحقيق بسط ذلك في الحواشي وتجريدات الفوائد وفيه بحث اما اولا
فلانه فسر الموجود بمعنى آخر اعم من معناه البديهي المشترك الذي فيه الكلام و
المدعى هناك انه تعالى في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى ولا يلزم من كونه
موجودا بالمعنى الذي ذكره ان يكون موجودا بالمعنى البديهي الذي فيه
الكلام فضلا عن ان يكون في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى واما ثانيا
فلان القيام بذاته ليس ذاتيا له بل هو منفي بالقياس اليه فيمكن تصور انفكاكه
عنه فلا يكون في اعلى مراتب الموجودية بالمعنى الذي ذكره ايضا واما ثالثا
فلان تفسير الموجود بما يكون متصفا بما قام به الوجود اعم من قيام
الوصف بموصوفه وقيام الشيء بذاته تعالى الموصوف انه لم يقل به احد وليس
والله ضرب بعين ابي تعلم ان مرادهم هذا واما رابعا فلان عدم الفرق
بين الواجب وغيره على تقدير انه فرد من المفهوم المطلق غير مسلم والفرق
بينهما حاصل بان نفس الواجب فرد لهذا المفهوم وعوارض الممكنات
افراده لا نفسها وقد نقلنا هنا بسطه في حواشيه واوردنا هنا
ما يتوجه عليه ثم تبين انه لا يلزم كون وجودات الممكنات ايضا كذلك لو لزم
من جهة كونه فردا من الوجود كونه في اعلى مراتب الموجودية فلم يتعد بذلك

بهذا المعنى كونه موجودا ام

احد بل مراده هنا انه تعالى لما كان وجوده خاصا قائما بذاته كان موجوديته
بحسب ذاته فيكون في اعلى ما يتصور من مراتب الموجودية لان موجوديته
باعتبار ذاته فقط وموجودية غيره باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره
به والفرق بينهما بين وح لا يلزم كون وجودات الممكنات في تلك المرتبة
لانها ليست قائمة بذاتها فليست بحسب ذاتها داخلة في مفهوم الموجود
اعني ما قام به الوجود بالمعنى الاعم الذي سبق ذكره وفيه بحث اذ الملازمة
المدلول عليها بقوله لما كان وجوده خاصا قائما بذاته كان موجوديته
بحسب ذاته ممنوعة اذ لا يلزم من كون الشيء وجودا موجوديته و
قيامه بذاته اذ المعنى به عدم القيام بالغير كما مر ومن البين انه لا يستلزم
الموجودية فان يلزم من كونه وجودا قائما بذاته موجوديته بحسب الذات
سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون في اعلى مراتب الموجودية بان يمتنع
تصور انفكاك الوجود عنه اذ غاية ما لزم منه ان يكون موجوديته
مقتضى ذاته فيمتنع انفكاكه عنه لا ان يمتنع تصور انفكاكه عنه كما هو المطلوب
هنا وكذا قوله وموجودية غيره باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره
ممنوع لم لا يجوز ان يكون للوجود عروض للماهيات اصلا
لا ذهنا ولا خارجا واما صحة انتزاع الوجود فهو مشترك بين جميع المو
جودات والام يكون مشتركا معنويا بين الجميع ثم قوله وموجودية غيره
باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره يدل على ان موجوديته تعالى حسب
ما ذكره ليس باعتبار امر مغاير له وليس كذلك لانه باعتبار القيام
بالذات الذي يراد به عدم القيام بالغير وهو امر عدمي مغاير لذاته تعالى
بعض كلامه بحث قوله مراتب المعنى كونه مقتضيا لما ثبت لو كان الوجود
نفسه يعرض للماهية وح يصير الماهية موجودة كما ان قيام الضوء
للجسم وح يصير الجسم مضيئا ينبغي كون الباري تعالى قيام الوجود و
لبسه

هذا التحقيق لفرع يصحح ان يقال يحتاج الممكن في ان يكون موجودا الى
ان يعرض له فرد من الوجود والباري تعالى لا يحتاج فيه الى ذلك لان ذاته فرد
منه كالضوء المضيء لا بضوء آخر وتبين كلامهم لما عرفت من ان ليس للوجود
فرد عارض للماهيات اصلا فلا يحتاج الممكن في ان يكون موجودا الى
ان يعرض له فرد من الوجود حتى لو لم يحتج الواجب اليه لكان له فضيلة ذكرهم
من هذه الجهة ثم قد اشتهر عن الحكماء ان حقيقة الاول تعالى انيته وان
ليس له ماهية غير الانية ومظاهرها وقد حمل جمهور المتأخرين هذه
العبارات على ما هو الظاهر منها وحكموا بانه مذهب الحكماء ان ماهية
الباري تعالى هي الوجود واقول لم يرد الحكماء بهذه العبارات ظواهرها
لوجهين احدهما ما نص عليه الشيخ ابو علي ابن سينا في تعليقاته بقوله
معنى قولنا ماهيته انيته انه لا ماهية له والثاني انهم اطبقوا على ان كل
ذي ماهية معلول قال الشيخ في تعليقاته كل ما كان حقيقته انيته لا ما
هية له وواجب الوجود حقيقته انيته وقال في الهيات الشفاء ان واجب
الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود ومن البين ان
الوجود لو كان ماهيته تعالى لكان ذا ماهية بل حق فهمهم انه هو الوجود
البحت الذي لا ماهية له اصلا لا ان للوجود ماهية وقد حقق الشيخ
ذلك في الهيات الشفاء بقوله وبقول من راس ان واجب الوجود قد
يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك
ان ماهيته شيء مثلا انسان او جوهر آخر من الجواهر وذلك الانسان
هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او
هواء او انسان وهو واحد قد يتامل فيعلم ذلك بما وقع فيه
الاختلاف في ان المبدأ في الطبيعيات واحد او اكثر فبعضهم جعل
المبدأ واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي جعله واحدا فمنهم من جعل

المبدا

المبدأ الاول لا لذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل ماء او هواء او
نار او غير ذلك ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد
لا شيء عرض له الواحد فهو فرق لان بين ماهية يعرض لها الواحد او
الوجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول واجب (اي الوجود) الوجود
لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك ماهية (تما) ويكون تلك الماهية واجبة (يكون ما)
الوجود هذا كلامه وهو صريح في ان ليس له ماهية اصلا لا وجودا
ولا غيره فان قلت لم (ذا) ذهبوا الى انه تعالى لا ماهية له وما دعاهم الى
هذا قلت قد عرفت ما حققت لك في اوائل الكتاب ان الموجود عرض
للماهية بحسب الاعتبار الذهني بمعنى ان العقل اذا لاحظها بذاتها
بلا اعتبار غيرها معها يجردها في هذه المرتبة التي بعد هذه المرتبة و (عارية عن الوجود ثم يجدها موجودة في المرتبة الثانية منه م)
كل ما يكون الشيء عاريا عنه في ذاته ويتلبس به لا بد له من التلبس من
علة فلو كان للواجب ماهية لكان معللا بعلة هي هي فلا قدح في ذلك
يجب ان يكون ماهيته وجودا او شيئا آخر ومن ثم ذهبوا الى ان
كل ذي ماهية معلول ولهذا قال بهمنيار هو يجب وجوده لا ما يجب
وجوده لان لفظة ما في مثل هذا التركيب اشارة الى الماهية وقريب
من هذا ما نقل الفاضل من تعليقات الشيخ من انا اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود
اما باقتضائه او باقتضاء غيره فان لفظ الشيء في عبارته اشارة
الى الماهية كلفظ ما في عبارة بهمنيار والحكم بالمجاز مبني على ما هو المشهور
في اللغة من ان معنى الموجود ما له الوجود وفيه بحث سيأتي فان قلت
الموجود الذي لا ماهية له قد يحصل في العقل بعارض كصانع العالم
ولا شك ان الموجود زائد عليه فهو لو اعتبر بذاته من هذه الحيثية
يكون عاريا عنه فيلزم احتياجه الى سبب قلت الموجود الذي لا ماهية له

من حيث هي هي غني عن السبب لكن من حيث هو صانع العالم مثله فلذلك صانع
العالم موجودا المكون من ذلك الوجود كان الكاتب صاحب بالقوة لكونه انسانا
وبالحاصل ان كل ما يحصله العقل بوجه يكون الوجود زايدا عليه فهو
بذلك الوجه محتاج الى سبب والمعقول الغني عن السبب انما هو الوجود البحت
وقد اشار الى هذا في التعليقات بقوله يظهر عن ذلك ان واجب الوجود [الشيخ]
لذاته ذات له يمكن ان يتصور الا موجوده على ما نقل عنه انقسام الواجب
والممكن الموجود يشتركان في ان كل واحد منهما ذات هي غير الوجود
في الخارج ويفترقان في ان الممكن في العقل موجود ويلتبس بماهيته ما و
الواجب موجود مجرد عن التلبس بها فالممكن موجود بشرط الزيادة والواجب
موجود بشرط سلب الزيادة والوجود المطلق المشترك فيه موجود [مشترك]
له بشرط الزيادة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى الفرق بين الاولين [خبر]
بقوله وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب الزوايد عنه ان الوجود
المطلق المشترك فيه ان كان موجودا فهذه صفته فان ذلك ليس
هو الموجود بشرط السلب بل الموجود له بشرط الايجاب اعني في الاول
انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود له بشرط
الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شي وهذا لا يحمل على ما هناك
زيادة وكل شي غيره فيه زيادة هذا كلامه على ما نقل صاحب النقد
عنه انتفاء الغرض من تطبيق ما قررناه من مذهبهم على النقول التي [قررناه]
نقلها ذلك القائل عن كتب القوم ان تعرف انت ان ما قررناه
من مذهبهم كما هو منطبق على ما نقلناه من كتب القوم كذلك منطبق
على ما نقله ذلك القائل منها بخلاف ما حسبه انه مذهبهم فانه
لا ينطبق على شي منها كما نبهناك عليه فبذلك عن نقل عن الشيخ عبارتين
احديهما ان حقيقة الواجب انيته كما نقل عن التعليقات والاخرى

ما نقله عن الهيات الشفاء وهو انه لا يصح ان يكون له ماهية
لا يلزمها وجوب الوجود وكلتا العبارتين تدلان على ان له ماهية اما
الاولى فظاهرة اذ قد صرح بان حقيقته هي انيته واما الثانية فلانه
لم ينف عنه ماهية مطلقا بل نفى انه ليس له ماهية مغايرة للوجود
مستلزمة له كما زعمه المتكلمون وهذه العبارة صريحة في ان له ماهية [زعم]
هي عين انيته كما ذكره في التعليقات اذ النفي انما يتوجه الى القيد كما لا
يخفى على المحصلين وفيه بحث لانه قد نقل هذا القائل عن كل واحد من
العبارتين المنقولتين شطرا منهما وزعم ان هذا الشطر يدل على ان [زعم]
له ماهية ودلالتهما على ذلك غير مسلم اما عبارة التعليقات فلان
لفظ الحقيقة مشترك ومن الجايز ان لا يكون هناك بمعنى الماهية كيف
ولو كان بمعنى الماهية لكان مناقضا لما ذكر عقيبه من قوله لا ماهية له
حيث نفى جنس الماهية عنه على سبيل الاستغراق ومن الفهم العجيب ان يفهم من
قوله واجب الوجود حقيقته انيته وكل ما كان حقيقته انيته لا ماهية
له ان لواجب الوجود ماهية وهل هذا الا كما يفهم من قولنا زيد جوهر
وكل ما كان جوهرا لا موضوع له ان لزيد موضوعا واما عبارة
الشفاء فلان القيد ههنا لزوم وجوب الوجود كما نص عليه لا مغايرة
الوجود كما حسبه فلو حمل على نفي القيد لكان المفاد ان الواجب الوجود
ماهية لا يلزمه وجوب الوجود وهو معنى محال ليس مقصودا الا فارة (?)
قطعا ثم ما ذكر عقيب ذلك من قوله ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون
فيه تركيب حتى يكون ماهية ويكون تلك الماهية واجبة الوجود صريح
في نفي الماهية عنه مطلقا كما ترى وكذا تمثيله بالقواصر (?) حسب ما قرره
كما لا يخفى قوله هذا المعنى هو الذي يتعارفه العامة ممنوع فان المنفي
قد يصدق حمله على ما لا يقوم مبدا الاشتقاق به كقولهم النفس عالمة

بالسواد بذاته او الضوء مضيء وقد يصدقان جملة على ما يقوم مبدا
الاشتقاق به كقولك النفس عالمة بالسواد مثلا ووجه الارض مضيئة وله
شك ان معنى العالم والمضيء في الصورتين واحد بحسب تعارف العامة
فليس معنى العالم ما قام به العلم والا لم يصدق على ما لا يقوم به ذلك بل
مجملة معناه امر يعبر عنه بالفارسية بدانا وهذا المعنى يصدق على النفس اذا
ادركت سواء كان ادراكها بعلم قائم او بذاته فادرك هو اعم مما قام
به العلم وكذا ليس معنى المضيء ما قام به الضوء والا لم يصدق على ما لا يقوم
به ذلك بل معناه امر يعبر عنه بالفارسية بروشن وهذا المعنى يصدق
على ما قام به الضوء وعلى نفس الضوء ايضا فهو اعم منهما وكان تفسير العالم
والمضيء بما قام به العلم والضوء ماخوذ من قول النحاة اسم الفاعل ما
اشتق من فعل لمن قام به وله نعول عليه فانهم لم يفرقوا بين ما بالذات
وما بالغير وبنوا على ما هو الشايع الظاهر بحسب بادي النظر مثله
لما استقروا الامور التي يطلق عليها المضيء فوجدوا اكثرها قايما به ضوء
فسروا المضيء بما قام به الضوء ولم يعتبروا ما هو بذاته مضيء من غير قيام
ضوء به قوله فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته وقد ذكر الشارح ان المعنى الذي
يتعارفه العامة من المضيء هو ما قام به الضوء وقد وضع له لفظ المضيء
في اللغة ثم حكم بانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد هذا المعنى ثم امر بان
يقاس حال الوجود على حال الضوء وعلى هذا القياس يكون المعنى الذي
يتعارفه العامة من الموجود وقد وضع له لفظ الموجود في اللغة هو ما قام به الوجود
ولا افيد الواجب موجود لم نرد به هذا المعنى فح نقول يلزم على هذا ان
لا يصدق عليه تعالى الموجود بذلك المعنى المتعارف عند العامة الموضوع
له لفظ الموجود في اللغة كما لا يصدق على الضوء المضيء بالمعنى المتعارف
وهو بط قطعا مع انه لا يصدق عليه المعدوم فيلزم ان يكون واسطة

بين

بين الموجود بالمعنى المتعارف وبين المعدوم هف قيل فيه بحث يتوقف
تمهيد مقدمة وهي انه قد يعتقد اهل العرف امرا ويطلقون اللفظ على
حسب اعتقادهم مع ان البرهان قايم على خلافه فتم ان اهل التحقيق
وينتهون مع اطلاعهم على الواقع يطلقون ذلك اللفظ ويبنون على ان ليس الامر
في الواقع كما يوهمه اللفظ مثلا اهل العرف لما اعتقدوا ان المشار اليه
بانا هذا الهيكل المحسوس يقولون انا قايم وانا جالس مع ان انا في هذا الكلام
الى غير ذلك من صفات البدن مع ان البرهان قايم على خلافه فتم ان
اهل المعرفة ينسبون ذلك الى التجوز لا بمعنى انه مجاز لغوي بل بمعنى انه مجاز
لغوي من جهة ان لا يقال الا بالمجاز اذ لو علم اهل العرف ان المشار اليه
بانا ليس جسما ولا جسمانيا لم يطلقوا هذه الالفاظ عليه الا مجازا اذا تمهد
ذلك فللشارح ان يقول لما كان معنى الموجود في متعارف اللغة ما قام الوجود
وقد تقرر ان الواجب ليس كذلك بل امر مرتبته اعلى من ذلك كان من جهة
المبهم ان لا يطلق عليه هذا اللفظ الا مجازا لكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا
اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود بحسب معناه العرفي اللغوي
صادقا عليه بحسب اعتقاد اهل العرف ولذلك لم يتحاش ابو نصر
عن القوله وابو علي في تعاليقهما بانه مجاز حيث قالا لانا اذا قلنا واجب الوجود موجود
فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود وانت
خبير بانه انما يلزم ان يكون الواجب تعالى بحسب الواقع واسطة بين
الموجود بالمعنى المتعارف والمعدوم بذلك المعنى ولكنه بحسب المتعارف لا يكون
واسطة لاعتقاد اهل العرف انه قد قام به الوجود فهو محذور في مثل ذلك
اللازم لان اللازم منه قصور اهل العرف عن ادراك الحقايق وغاية انه يمكن
ان يقال لفظ الموجود مثله موضوع لما كان الوجود قايما به بحسب مدرك
العرف فان لم يكن قايما به حقيقة وكذا المعدوم موضوع لما قام به العدم

كذلك وكل مفهوم اما قايم به الوجود بحسب نظر اهل العرف او قايم به
العدم بحسب ذلك فلا واسطة بين هذين المفهومين فتامل وفيه بحث النظر ه
من وجوه منها انه ان اريد بالهيكل المحسوس البدن الحي الذي هو الانسان
المعرف بالحيوان الناطق فسلمنا ان اهل العرف يقولون انه جالس
مثلا ويقولون انه عالم ايضا وكلاهما حقيقة غاية الامر ان بعض اجزائه
قد صار منشا لبعض هذه الصفات وبعض آخر لبعض آخر ولا نسلم
ان البرهان قايم على خلاف ذلك كما ياتي تحقيقه وان اريد به البدن
وحده فلا نسلم ان اهل العرف يعبرون بلفظ انا اليه لانا نبين
انهم يعبرون بلفظي انا وانت الى الانسان والبدن وحده ليس انسانا
عندهم ولهذا لا يعتقدون ان بدن الميت انسان ويعرفون
بفقد الانسان ح ومنها انه لو لم يصدق على الواجب ما هو بمعنى
الموجود في المتعارف حقيقة كما حسبه لم يكن موجودا بهذا المعنى فلا يكون الوجود لكن ان لا يكون موجودا بهذا المعنى م
بهذا المعنى قد اعتبر في القسمة المذكورة وهو واجب الوجود فخارج عن تلك
القسمة وقوله لكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه
فيكون الموجود بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقاد الوجود ام
اهل العرف لا طائل تحته لان ستر الكلام الذي يتضمنه الكلام عن العوام و
لبس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام ومنها انه لو كان الواجب قارورة ام
في بحسب الواقع واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف والمعدوم بذلك
المعنى كما ذهب اليه لكان بينهما واسطة في الواقع ولبطل الحصر العقلي بينهما
ولا يجدي نفعا ان لا يكون بينهما واسطة بحسب اعتقاد غير مطابق
للواقع قوله يعني ان يقطع النظر عنها عن الذات هذا ان جعل المقسم
كيفية النسبة واريد بالوجوب والامكان والامتناع معانيها
المتبادرة منها كما هو الظاهر من عبارة الشرح اما ان جعل المقسم المفهوم و

واريد بها الواجب والممكن والممتنع كما اعتبر بعضهم كان معنى الانقلاب
ان يصير احد هذه الثلثة واحدا آخر منها كان يصير الممكن ممتنعا او
الواجب بالغير فقد تقدم علته فيصير ممتنعا بالغير ويصح فرض انتفائه وصف
الوجوب بالغير وحصول امكانه الامتناع به وفي علته الممتنع اذا صار
تكون ام واجبا بالغير قوله هذه القسمة المثلثة قسمة الشي الى نفسه والى قسيمه
اعلم ان الشارح جعل المقسم في القسمة الحقيقية كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
والاقسام هي الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى المتبادر منها و
على هذا القياس يكون المقسم في القسمة المثلثة المانعة الخلو كيفية نسبة
ايضا ام المحمول الى الموضوع ولما قيدها المص بقوله في الممكنات انحصرت تلك
النسبة في الامكان لان نسبة المحمول الى الممكن اعني الوجود يقتضي تلك
النسبة ولا يقتضيها هي الامكان على ما يقتضيه القسمة الحقيقية فيصير
حاصل القسمة على هذا ان كيفية النسبة التي هي الامكان اما امكان
قسيمه ام او وجوب بالغير او امتناع به وهذه قسمة الشي الى نفسه والى قسيمه
وفيه بحث اما اولا فلانه لما قسم الامكان الى الامتناع حمله عليهما ضرورة
انه لا يصح ان يقال الوجوب بالغير او الامتناع به هو الامكان الذاتي
وان صح ان يقال الواجب بالغير او الممتنع به هو الممكن واما ثانيا
فلانه تجعل القسمة الحقيقية لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة
وخارج عن الاقسام الثلثة كما لا يخفى هذا ان جعل المقسم في القسمة
المانعة الخلو كيفية النسبة كما هو المناسب لما اختاره في الحقيقية وان
جعل المقسم فيها الممكن والاقسام هي الممكن والواجب بالغير والممتنع به
كما هو المناسب لجعل المقسم في القسمة الحقيقية نفس المفهوم فيرد عليه
قسيمه ام ان هذه القسمة انما يكون قسمة الشي الى نفسه والى قسيمه ان لو جعل
المقسم مفهوم الممكن حتى يكون القسمة هكذا الممكن اما ممكن او واجب

بلغ

بالغير او ممتنع به اما الثالث فلان جعل المقسم ممكنا ما كما يشعر به قوله المحوج في
الممكنات ويقال مثله الشيء اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به فلا
يلزم قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه كما لا يخفى فتدبر الشارح وان فسر
اولا القسمة بقسمة بكيفية النسبة لكن ذكر في بيان كون القسمة
حقيقية ما يدل على ان المقسم هو النسبة المكيفة فانه قال وذلك
لان نسبة كل محمول الى ذات الموضوع من ان يقتضي تلك النسبة اولا
آه وهذا يدل على ان المقسم هو النسبة وان المراد بقوله الاول هو
الوجوب والثاني هو الامكان والثالث هو الامتناع الواجب
والممكن والممتنع كيف ولو كان المقسم كيفية النسبة لكان القسمة
الى الامكان الذاتي والوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكنات ايضا
قسمة حقيقية اذ لا يجتمع تلك العنوانات ولا اثنان منها في الصدق
على كيفية واحدة وقد صرح بانها مانعة الخلو فيلزم عليه ان يكون
حقيقية وهذا ابي له يكاد يخفى على احد قرينة جلية على ان مراده بكيفية
النسبة هو النسبة المكيفة وح يندفع بحث المحشي وفيه بحث اما اولا
فلانا لا نم ان المقسم هو النسبة اذ لو كان كذلك فاما ان يكون النسبة
مطلقا اعم من الايجابية والسلبية كما يدل عليه عبارة الشرح وح
لا يستقيم قوله وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة ضرورة ان
النسبة الاعم المذكورة شاملة لكل قضية فلا يتصور قضية يقتضي موضوعها
نقيض تلك النسبة واما ان يكون المقسم النسبة الايجابية وح خرج الممتنع
او النسبة السلبية وح خرج الواجب واما ثانيا فلو سلم ان اراده بعدم اجتماع
تلك العنوانات عدم اجتماعها على ما يراه الشارح فح اذ الظاهر بكلامه حيث
حكم بان هذه القسمة مستلزمة قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه ان الوجوب
بالغير والامكان بالغير حقيقة الامكان فكانه ذهب الى ان نسبة المحمول الى المو
والامتناع م

ضوع او كيفيتها في الممكن هو الامكان وقوله ان اقترن بوجود العلة
يصير واجبا بالغير وان اقترن بعدمها يصير ممتنعا بالغير فاذن
يكون الوجوب بالغير هذه امكانا مقرونا بوجود العلة والامتناع
بالغير امكانا مقرونا بعدم العلة وان اراد عدم اجتماعها على ما
يراه الشارح فغير مفيد على ان الشارح ذهب الى فساد هذا التقسيم
فلا يكون عدم صحة مقتضاه خلفا عنده ثم تنبه قوله انحصرت تلك
النسبة في الامكان غير مسلم والسند ظاهر لان كيفية النسبة في الممكنات
لا ينحصر في الامكان ضرورة ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير
ايضا من كيفية النسبة في الممكنات نعم يتحقق كيفية الامكان في جميع افراده
الممكنات وذلك لا يستدعي انحصار الكيفية الثابتة في الممكنات فيها
وفيه بحث لان هذا المنع خارج عن قانون التوجيه وذلك لان المحشي
قد صرح بان الشارح جعل المقسم في القسمة الحقيقية كيفية نسبة
المحمول الى الموضوع ولو كان كذلك لانحصرت نسبة المحمول الى الموضوع
في الممكن اعني الذي لا يقتضي الموضوع تلك النسبة ولا نقيضها في الامكان
على ما يقتضيه القسمة الحقيقية وح يجعل القسمة الحقيقية لان الوجوب
بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلثة وهو قد
منع انحصار كيفية النسبة المذكورة في الامكان فان اراد انها غير منحصرة
فيه بحسب نفس الامر كما هو صريح عبارته فالمحشي لا ينكر الانحصار
حتى يتوجه عليه ذلك بل هو مصرح بعدم الانحصار بحسب نفس الامر
والمانع اخذ هذا من كلامه وان اراد انها غير منحصرة فيه على تقدير ان
يكون المقسم في القسمة الحقيقية كيفية النسبة فقد يلزم الانحصار على ذلك
مذكور وهو اقتضاء القسمة الحقيقية على تقسيم الشارح الذي بني
الكلام عليه فيكون منع ذلك هو طلب الدليل على غير موجه فتدبر

علی قول الشارح هذه القسمة المثلثة یکون قسمة للشیء الی نفسه والی
قسیمه عکس حمل القسمة علی الترديد کما هو الظاهر وحینئذ یمنع الخلو
مع قولنا فی الممکنات اذ لو کان مراده التقسیم لقال فی الممکن لان التقسیم
للمفهوم لا الافراد لا یقال فیکون ترديد الشیء بین نفسه وغیره لانا
نقول مراده ان هذا الترديد فی الممکنات الماهیات الممکنة علی سبیل منع
الخلو ولا یلزم ان یوخذ بعنوان الامکان **وفیه بحث** لان التقسیم للمفهوم
لا الافراد انما یفید هنا لو کان المقسم هو الممکن وهو غیر مسلم فانه
کما صرح به الشارح هو کیفیة النسبة وعلی ما قرره هذا القائل هو
نسبة المحمول فیکون التقسیم هکذا نسبة المحمول الی الممکن او کیفیتها اما
امکان او وجوب بالغیر او امتناع به ولیس الممکن مقسما فی هذا التقسیم
کما لا یخفی **قوله** لم یرد به تصادق الوجوب المطلق قید **فیه بحث** اما اولا
فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذین بالاضافة
الی ذات واحدة کما قرره لزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع
المطلق ضرورة ان صدق المقید علی المقید یستلزم صدق المطلق
علی المطلق فی الجملة والجواب ان مراده نفی التصادق الکلی فی المطلقین
واثباته فی المقیدین فی الجملة مما نعلم به ان مطلق مفهوم احدهما
صادق علی مطلق مفهوم الآخر کلیا بل انما یتصادقان کلیا اذا اخذ
مقیدین بالاضافة الی ذات واحدة کما فی المثال المذکور فان القیام عند
مجیء عدو زید مثلا یصدق علیه انه بالنسبة الی العدو اکرام وبالنسبة
الی اولیائه اهانة فان معنی الاکرام هو الفعل المنبئ عن کرامة متعلقه
ومعنی الاهانة هو الفعل المنبئ عن هوان متعلقه والقیام المذکور یدل
علی کرامة عدوه وهوان ولیه فیکون اکراما بالنسبة الی العدو واهانة
بالنسبة الی الولی وانت خبیر بان التصادق فی مثل هذا لا یتوقف

علی الاضافة الی ذات واحدة فان تعظیم زید قد یکون اهانة
عمرو ویحصل احد المتنافیین من الآخر واما ثانیا فلانه یتبین من
ان ذلک انما یعقل فی محل النزاع اذا کان هناک شیء یکون بالقیاس
الی الوجود وجوبا وبالقیاس الی العدم امتناعا فهو کما تری واما ثالثا
فلان لقائل ان یقول فی المثال المذکور الاکرام هو الفعل الدال علی الکرامة
مع قصد الاشعار به فالقصد معتبر فی مفهومه وکذا قصد الاشعار
بالهوان معتبر فی مفهوم الاهانة فلا یتصادقان واطلاق اهل
العرف ربما یکون بطریق المسامحة فان قیل کلام الشارح منع و
ما ذکره فی صورة الدلیل سند والامر فی مثل ذلک هین والجواب ان
هذه المناقشة لا یجری لانه یصدق علی القیام المذکور الفعل
الدال علی کرامة الاعداء وکذا الفعل الدال علی هوان الاولیاء و
ذانک المفهومان بعینهما الا انهما متغایران مع ان احدهما متعلق
بالاولیاء والآخر بالاعداء سواء کان لفظ الاهانة والاکرام
موضوعین بازائهما فی عرف اللغة و یکون مقارنة القصد شرطا
له داخلة فی مفهومیهما او موضوعین بازاء المجموع المرکب منهما ومن
القصد فان ذلک لا یقدح فی المقصود **وفیه بحث** اما اولا فلان قوله
مراده نفی التصادق الکلی غیر مسلم لان قول الشارح واما حمل احدهما
علی الآخر کان یقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فیبنی صحیح بل
دال علی ظهور عدم صحة حمل احدهما علی الآخر مطلقا وما ذکره فی بیانه
من انهما کیفیتان لنسبتین متغایرتین فانما یستدعی تباینهما فکیف
یکون مراده ذلک واما ثانیا فلانه یلزم من اعتبار القصد فی الاکرام
والاهانة عدم تصادقهما اصلا اذ لا قصد الاشعار باکرام اعداء
زید له بناء فی قصد الاشعار باهانة اولیائه فلم لا یجوز ان یقصد

من المثال سند فلان نقول بل کلام السند منع وما ذکره ...

متغایران

مهاه

هذان الاشعاران مع العقد المذكور حتى يصدق عليه انه اكرام اعداء
زيد واهانة اوليائه قوله متصادقان ثم قال فيجوز ان يكون زيد
حسن غلام زيد وسعة داره والتفصيل انه ان كان هناك امر واحد
يصدق عليه المفهومان وان كان ضد فيما يليق من حيثية لم تتصا
دقتا مثله في المثال الذي ذكره الشارح يوجد امر واحد كالقيام عند مجي
عدو زيد يصدق عليه بالقياس الى عدوه انه اكرام وبالقياس الى صديقه
انه اهانة فيلزم تصادقهما سواء اخذ مع الاضافة وقيل الاكرام عدو
زيد اهانة صديقه او بدونها نعم لا يصدق ان اكرام العدو اهانة
وان لم يكن هناك امر واحده يصدق عليه المفهومان بان يكون هناك امران يصدق
على احدهما احد المفهومين وعلى الاخر الاخر لم يكونا متصادقين كالمثال
الذي ذكرناه فان للغلام صفة يصدق عليها الحسن وفي الدار صفة
اخرى يصدق عليها السعة فلا جرم لا يكون حسن غلام زيد وسعة
داره متصادقين سواء اخذ مع الاضافة او بدونها وما نحن فيه
من هذا القبيل فلا يجوز ان يكون نسبة المحمول الى الموضوع كيفية واحدة
هي بالقياس الى الوجود وجوب وبالقياس الى العدم امتناع وفيه بحث
اما اولا فلما قال صاحب التقييد من ان نسبة الوجود الى الماهية ونسبة العدم
اليها متغايرتان ذاتا فكيف يعرض لهما كيفية واحدة واما ثانيا فلانه
يستلزم تصادق الوجوب والامتناع ويجي له بنفي القسمة الا في الحقيقة
فهناك كيفيتان يصدق على احدهما الوجوب وعلى الاخرى الامتناع
وهو المطلوب والاشبه ان المص اطلق الوجوب والامكان والامتناع
على الواجب والممكن والممتنع تسامحا تنبيها على قياس ما عرفت في الوجه
ولا حاجة الى تكلفات ارتكبها الشارح فيما مضى وما سياتي بناء على
حملها على المعاني المتبادرة منها فيدل على انه لزم من انتفاء الكيفية المذكورة ان لا يكون

هناك

هناك شئ بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا الجواز
ان يكون شئ اخر من صفات النسبة كذلك فلا يتم الاستدلال بما ذكره وفيه
بحث لان الوجوب والامتناع كلاهما كيفية النسبة على ما ذكر فلو كان
هناك شئ اخر لم يكن شيئا منهما بالمعنى الذي كلامنا فيه وهو ظ فتدبر كيفما
على قوله لما قال صاحب التقييد مثل ذلك يجي فيما ذكره من صورة اكرام العدو
واهانة الصديق بان يقال اكرام العدو نسبة بين الشخص والعدو واهانة
الصديق نسبة بينه وبين الصديق وهاتان النسبتان متغايرتان
فكيف يعرض لهما كيفية واحدة وفيه بحث اوله لم يجريان مثل ذلك في
الصورة المذكورة وانما يجي فيما لو كان مفروضا ان يعرض للاكرام و
الاهانة كيفية واحدة وما فرضنا ذلك بل فرضنا ان يكون امر واحد
كالقيام عند مجي العدو زيد يصدق عليه هاتان النسبتان المتغايرتان وايضا
هذا من ذاكره وفيه على قوله واما ثانيا فلان تصادق الوجوب و
الامتناع اذا اخذ احدهما مضافا الى شئ والاخر مضافا الى عدمه لا يقدح
في تمايزهما مضافين الى وجود شئ او الى عدمه فيجوز ان يكون القسمة
الا في الحقيقة انما هي اذا كان الوجوب والامتناع كلاهما مضافا
الى وجود شئ او الى عدمه وفيه بحث اما اولا فلان القسمة الا في الحقيقة
مطلقة ليس هذا التقييد فيها واما ثانيا فلان الوجوب الخارج من القسمة
هو اقتضاء النسبة والامتناع الخارج منها هو اقتضاء نقيض تلك النسبة
فكيف يكونان متحدين قال بعض الفضلاء لا يتوهم ان الامتناع المطلق
والوجوب المطلق كيفيتان لنسبتين متغايرتين واما الوجوب والامتناع المضا
فان الى ما اضيفا اليه الملحوظان مع اضافتهما الى ذلك وصفان لذات واحدة
فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة لاوليائه فهذا الحمل ليس يصح لان
الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران الا ان

تغايرا

معروض الوجوب والامتناع اذا نظرنا الى انه يمكن ان يتحدا على تقدير احدهما
مع الاضافة الى ما اضيفا اليه فان معروض القيام العارض لزيد زيد
وان اخذ مع الاضافة الى زيد واخذه مع الاضافة اليه لا يخرج المعروض
الاول عن كونه معروضا وما ذكره من المثال ليس مما نحن فيه حقيقيا بل من
قبيل المسامحة وفيه بحث لان قوله معروض القيام العارض الخ غير مسلم
لا يمكن ان معروض القيام اب زيد مثلا واذا اخذ مع الاضافة اليه
وقيل زيد قائم الاب يصير معروضه زيدا والحسن عارض لغلام زيد واذا — معروضه غلام زيد او
اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد حسن الغلام يصير عارضا لزيد قوله
وفيه ما مر من الكلام بين تلك الكيفيات اشارة الى ما سبق من تصادق
الكيفيات اذا اخذ مع الاضافة مثلا يصدق على ضرورة وجود الشيء
على امكانه الخاص ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه سلب ضرورة
عدم ذلك الشيء اذا اخذ كذلك وفيه ما مر من الكلام بين تلك الكيفيات قوله
فكذلك لا يبالغ التعيين في الاستقبال اي ان اراد انه لا يبالغ التعيين في الاستقبال
مادام استقباله فغير مسلم لان الدليل دل على ان تعيين احد الطرفين
في زمان موقوف على حضور ذلك الزمان والمستقبل مادام مستقبلا غير
حاضر فلم يتعين احد الطرفين فيه مادام كذلك وان اراد انه لا يبالغ التعيين
في الاستقبال بعد حضوره فمسلم لكن بهذا المعنى لا يبقى استقباله ولا يتعين
الامكان بالقياس اليه فنقول ما ذكره بعينه يجري في الزمان الماضي بان
يقال ان اراد انه يتعين احد الطرفين في الماضي مادام ماضيا فغير مسلم
لانه مادام ماضيا غير حاضر وتعيين احد الطرفين في زمان يتوقف
على حضور ذلك الزمان وان اراد انه قد تعين فيه حيث يكون حاضرا
فمسلم لكن بهذا المعنى لم يكن ماضيا والحاصل في الموضعين ان كلا من الازمنة الثلثة
ظرف للتعيين الواقع فيه فكان التعيين في الحال ليس حاصلا في الماضي والمستقبل

كذلك التعيين في الماضي ليس حاصلا في المستقبل والحال فان الماضي قد تعين
والحال متعين والمستقبل سيتعين فان كان التعيين في الماضي والحال قادحا
في صرافة الامكان فليكن التعيين في المستقبل ايضا قادحا فيه وفيه بحث
لانا لا نسلم انه ان كان التعيين في الماضي قادحا في صرافة الامكان كان التعيين
في المستقبل ايضا قادحا فيه فانه اذا كان كل من الازمنة الثلثة ظرفا للتعيين
ما وقع فيه فلم يحضر ذلك الزمان لم يحصل التعيين المذكور وما لم يحصل
التعيين المذكور لم يخرج الممكن عن صرافة الامكان والحاصل ان التعيين الذي
كان زمانه ماضيا قد حصل بحصول الماضي فخرج به الممكن عن صرافة الامكان
وكذا ما كان زمانه الحال حاصل بحصول الحال فخارج به الممكن عن صرافة
الامكان واما ما كان زمانه المستقبل فلم يحصل بعد فلم يخرج به الممكن
عن صرافة الامكان فهو باق على صرافة الامكان الى حصول المستقبل
يصدقه — قوله فان المعدوم الممتنع علم انه ممتنع ظ كلام الشيخ ههنا مشعر بان المراد الثلثة
مفهوم الواجب والممكن والممتنع كما هو الظاهر من الكتاب ايضا فان
كان المراد ذلك فلا شك ان الحكم بكونها اعتبارية لا يكون باعتبار ادعاء عدم
تحقق افرادها في الاعيان لان فرد الواجب والممكن موجود في الاعيان
ضمائمه — بلا اشتباه كيف لا والوجود العيني منحصر فيهما بل باعتبار ان عروضها للاشياء
شيئا بحسب الاعتبار الذهني لا في نفس الامر على قياس ما حققناه في
الوجود فان الاشياء اذا اخذت بذواتها ولم يوضع معها ما هو خارج
عنها لا يكون في هذه المرتبة واجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة ثم يكون في المرتبة
الثانية كل منها متلبسا ببعض هذه الثلثة وبهذا التحقيق يحل ما اشكل
على بعض الفضلاء حيث قال ان لنا في هذا المقام اشكالا قويا وهو
ان الوجوب سواء كان لازما او مفارقا يتوقف الاتصاف به على
وجود موصوفه اما في الخارج او في الذهن لكونه وصفا ثبوتيا فلو كان

للمعلول الاول متصفا بالوجوب يكون هذا الاتصاف بسبب احد الوجودين
سواء كان الوجوب امرا زائدا او عارضا وهو باطل اذ لا يتصور ان يكون
ذلك بسبب الوجود الخارجي لان الوجوب مقدم على الوجود الخارجي ذاتا فلو كان
الوجود الخارجي سببا للوجوب يلزم الدور ولا يتصور ان يكون بسبب
الوجود الذهني ايضا لان الوجود الذهني للمعلول الاول متاخر عن وجوده
الخارجي بالذات المتاخر عن وجوبه ووجه الحل ان الاتصاف بالوجوب
لما كان بحسب الاعتبار الذهني لا يتوقف ذلك على وجود الموصوف
وانما الموقوف على وجوده هو الاتصاف بحسب نفس الامر كما عرفت
في الوجود وكان الوجود امرا انتزاعيا عقليا والعارض في الاعتبار الذهني
المتحد مع المعروض بحسب نفس الامر هو مفهوم الوجود كذلك الوجوب
امر انتزاعي عقلي والامر العارض في الاعتبار الذهني المتحد مع المعروض
بحسب نفس الامر هو مفهوم الواجب على ان تاخر الوجود الذهني للمعلول
الاول عن وجوده الخارجي غير مسلم ولا يجوز ان يكون وجوده في علم
علته متقدما على وجوده الخارجي بالذات ويكون ذلك وجوده الذهني
لا بد لنفي ذلك من دليل وان كان المراد بالعلية الوجوب والامكان بالعلية له
والامتناع كان الحكم بكونها اعتبارية باعتبار عدم تحقق افرادها
في الاعيان وان ما كان المراد بها ما يمنع استدلال المص على انها اعتبارية
قوله واعترض عليه فبتلك المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا وما
هو صادق اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان
ممكنا لم يكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن
الوجود انما يحصل بوجوده في الموصوف ووقته (وجوده) فرع وجوده وقد
فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات
متصفة بالسواد والبياض وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة وهو

سفسطة

سفسطة ظاهرة كما سيذكره الشارح في شرح قوله لزم امكان
الواجب لا يقال ما ذكره هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم
وهو غير المستحيل وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم
ولا استحالة فيه كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول
ما ذكره هو ان التزام اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة
الثابتة ليس سفسطة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما قام البر
هان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف
المفروض فيما نحن فيه على وجه لا يظهر آثاره كما في اتصاف الجسم بالصفات
المتخيلة وكله منافي ان الجسم المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون
مظهر الاثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت اصلا كما يشهد به
في الاتصاف فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء من غير تفاوت صح
البديهة ويجي ما يقرره وفيه بحث اذ حاصل الاعتراض انه لا يلزم
من وجود طبيعة في الاعيان وجود جميع افرادها فيها فلم لا يجوز ان يكون بعض
اي لا يكون م
افراد الوجوب مثلا موجودا في الاعيان ويكون وصفا للموجود
وبعضها آخر معدوما فيه ويكون وصفا للمعدومات وكان
الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوما ولا يلزم من اتصاف
المعدوم به محذور فكذا على هذا التقدير ما يتصف المعدوم به معدوم
ولا يلزم منه محذور فقوله الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود
انما يحصل بوجوده في الموصوف غير مسلم فانه لما جاز الاتصاف
به حال كونه ممتنع الوجود بلا وجوده في الموصوف فلم لا يجوز ذلك
على تقدير كونه ممكن الوجود اي منافاة بين الامكان وبين هذا
وكذا قوله ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد
والبياض غير مسلم اذ لا يلزم من ان يكون ممكن ما كان يجوز
ذلك الحكم لسائر الممكنات الا يرى انه يجوز حلول بعض الممكنات في الجسم

رون بعض آخر والصواب في الجواب ان يقال العروض على نوعين
احدهما بحسب نفس الامر والثاني بحسب الاعتبار الذهني حسبما علمنا
كونهما متباينين اذ في الاول لا بد ان يكون العارض والمعروض
متمايزين ويكون بينهما علاقة العروض في نفس الامر كالسواد
والحركة للجسم وفي الثاني لا بد ان يكونا متحدين ولا يكون بينهما علاقة
العروض في نفس الامر ويكون المعروض بحيث اذا اخذه العقل بذاته
ولا يوجد معه غيره يجده عاريا عن العارض في هذه المرتبة ويجده
فيما بعد هذه المرتبة متلبسا به كالوجود والامكان للانسان وحاصل
الاستدلال ان الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية عارضة
في الاعتبار الذهني لانها من العوارض قطعا فلو لم تكن عارضة في
الاعتبار الذهني كانت عارضة في نفس الامر لانحصار العروض في
القسمين ومع تحقق ان يكون بين العارض والمعروض علاقة
العروض ههنا ويلزم من ذلك ان لا تعرض للمعدوم ولا تصدق عليه
لامتناع ان يكون للمعدوم علاقة العروض مع شيء في نفس الامر
على هذا التوجيه لا يتوجه الاعتراض المذكور كما لا يخفى قال بعض الفضلاء
فان قلت اذا كانت هذه الامور اعني الوجوب والامكان والامتناع
من الاعتبارات العقلية التي لا يتصف بها الاشيا الا في الذهني
فهي في الخارج عارية عنها فلا يكون الانفصال بين الثلثة حقيقيا
وهم قد صرحوا بذلك قلنا الانفصال المعتبر ههنا انما هو بحسب بينهما لا
الذهني والاقسام منحصرة فيها بمعنى ان كل شيء ثبت في الذهني
اما متصف بالوجوب او الامكان او الامتناع وهذا هو المراد
مما صرحوا به فان قلت لا شك في صدق قولنا الاشيا اما ممكن
الوجود في الخارج او لا فيكون الانفصال بحسب الخارج قلنا نسلم لكن

لفظ

لنظام — الاول — بالممكن اه
لفظ في الخارج للوجود لا للاتصاف بالامكان والمعنى ان الشيء متصف
في الذهني بامكان الوجود في الخارج فلا انفصال الا بحسب الذهني
فان قيل نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل ولا
ذهن ذاهن فان المفهومات متصفة في حدود ذواتها بهذه
الصفات قلت الآن صحيح لكن فان هذه الامور عوارض للاشيا
في انفسها بالقياس الى الوجود الخارجي فانها متصفة بها سواء وجدت
في الاعيان او في الاذهان فالموصوف بها الماهية المتصفة بامر
الوجود في فالممكن في حال عدمه متصف بالامكان من حيث هو — من حيث هي لا الماهية ح
لا بشرط عدمه والامكان متاخر عن الوجود لا عن اتصاف
الماهية بالوجود وللبحث منع ومجال هذا ما ذكره الفاضل المحقق
في بعض تصانيفه واقول ان ما ذكره في صورة الجواب عن السؤال
الاخير تسليم له في الحقيقة فكانه قال ان اعترضتم على القول بان
هذه الصفات هي الامور العقلية التي لا تعرض للاشيا الا في الذهني
فانا نعلم بالضرورة ان المفهومات متصفة في حدود ذواتها بهذه — بانا
الصفات وان لم يكن وجود في شيء فنسلم ذلك الاعتراض ونقول الآن
صحيح لكن واشار بقوله وللبحث منع ومجال الى الادلة الدالة
على نفي تلك الصفات من عوارض الماهية مطلقا لانها لو كانت من
عوارض الماهية لكانت الاشيا متصفة بها حال كونها غير موجودة
في الذهني فيلزم ان يكون النسبة التي هي مورد حقيقة اعني
نسبة الوجود الى الماهية نسبة خارجية في تلك الحالة اذ لو كانت
ذهنية يلزم ان يكون عروض هذه الصفات للماهيات
في تلك الحال حال وجود الماهيات في الذهني وهو خلاف المفروض
واذا كانت النسبة الموصوفة بهذه الصفات في تلك الحالة نسبة خارجية

يلزم

يلزم ان يتميز الوجود عن الماهية في الخارج لان النسبة الخارجية لا يتصور
الا عند تميز المنتسبين بحسب الخارج وتميز الوجود عن الماهية في الخارج
باطل كما سبق ولا يدفع ما ذكرنا بان يقال ان هذه الصفات من
عوارض نسبة مفهوم الوجود الى الماهية وليست من عوارض النسبة
بمعنى اتصاف الماهية بالوجود وثبوته لها ثبوتا بالفعل فتمنا ان هذه
الصفات من المعقولات الثانية لتحقق شرطها وهو المعقولية في الدرجة
الثانية وعدم تحقق محاذيها فيجب ان يصدق عليها حد المعقول
الثاني وهو ما يعرض المعقولات الا وهي في الذهن كما سبق وهو
مستلزم ان يكون هذه الصفات امرا ثبوتيا يتوقف ثبوته لمعروضه
على وجود معروضه اما في الخارج او في الذهن ولا شك ان معروضه
الحقيقي الذي هو نسبة الوجود الى الماهية ليس من الموجودات الخارجية
فيتوقف ذلك العروض على وجود تلك النسبة في الذهن فيلزم ان يكون
الوجوب من عوارض الوجود الذهني فيكون الامكان والامتناع كذ
لك لانه لا فرق بينهما في ذلك بديهة وفيه بحث اما اولا فلانا نجيب عن
السؤال الاول بانا نختار انه اريد بتلك الصفات الوجوب والامكان
والامتناع بالمعنى المصدري فنختار انها امور انتزاعية لا وجود لها في الاشياء
اصلا لا ذهنا ولا خارجا ولا يلزم من ذلك عدم صدق المنوع منها
على الاشياء على قياس ما مر تحقيقه في الوجود وان اريد بها المنشأ
منها فنختار انها عارضة للاشياء في الاعتبار الذهني ومتحدة معها في
الواقع ومناط صدقها على الاشياء هو الاتحاد الواقعي لا العروض
الذهني مثلا السواد فرد من مفهوم الممكن في الاعتبار الذهني ومتحد
معه في الواقع وصدق الممكن عليه بواسطة اتحاده معه في الواقع
لا بواسطة العروض الذهني حتى لو لم يكن ذهن ذاهن لم يصدق

من عوارض الوجود الذهني دون الماهية ومنها ان الوجوب من هذه الصفات صح

يعني ان الانسان لا يصدق على الفرد المعدوم الا بعد تحقق ... العارض له ان يكون بعد تحقق المعروض ١٢

عليه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذه الصفات في الدرجة الثانية من
التعقل وقد مر الكلام عليه **قوله** فان الفرد المعدوم للانسان يوصف
بمفهوم الانسان **فيه بحث** اذ لو صدق الانسان على الفرد المعدوم منه
حين كونه معدوما لكان المعدوم جسما حساسا ناطقا وهو ضروري البطلان ايضا
لا خفاء في ان مفهوم الموجود اعم مطلقا من الانسان فلو صدق الانسان
على الفرد المعدوم منه لزم صدق الخاص بدون العام **قوله** وفيه نظر
لانه انما يلزم التسلسل هذا النظر لو اريد بالنسبة معانيها المصدرية
اما اذا اريد بها المنشأ فلا ورود له اصلا مثلا اذا اخترنا ان الو
الوجوب بمعنى الواجب موجود وان كان اتصاف ماهيته بوجودها ٦٥
بالامكان كان الوجوب المعروض بوجوده ممكنا فلا يصح قوله لكن
الامكان ليس بموجود في الخارج اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير
هو نفس الوجوب المذكور المعروض انه موجود **قوله** اذ لا يمكن ان في الخارج صح
يقال لامكان الامتناع موجود لكان ممتنعا فيه تحقق بل يمكن
ان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعني الممتنع
والموقوف على الممتنع ممتنع فلما كان وجود الامتناع محالا جاز ان يستلزم
ما ينافيه كامتناعه حيث تحقق على وجه اللزوم كما ظهر ولا نسلم ان يمتنع
كون الموقوف على الممتنع لذاته محالا لذاته غاية ما في الباب ان يكون
محالا بالنظر الى الموقوف عليه كانتفاء المعلول الاول مع انه ممكن يتوقف
على انتفاء الواجب وهو ممتنع لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف
بخصوصه يستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع الموقوف
عليه كليا امتناع الموقوف ممنوعة الى ان يقوم البرهان وفيه بحث
اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لم يصدق الشرطية عن كاذبتين كقولنا
ان كان الانسان حمارا كان ناهقا الحق في ذكر فيه بان يقال حمارية

بجزئياته

الانسان مع جاز ان يستلزم ما ينافيه وهو عدم الماهية
على تقدير الحارية لكن القوم عن آخرهم معترفون بصدقها والقضية
ان الحج قد يستلزم محالا آخر اما بالضرورة كمارية الانسان للماهية
واما بالنظر كاستلزام الدور والتسلسل وذلك لا يتنافيه بل ينافيه اما بالضرورة
كمارية الانسان لصاهلية واما بالنظر كمارية مثله لادراك الكليات
فقولهم الحج جاز ان يستلزم الحج موجبة مهملة بخلاف قولهم الواقع
لا يجوز ان يستلزم الحج فانه يصدق سالبة كلية ثم فيما نحن فيه منافاة
الانساني مع الوجه ضروري فكيف يخفى اللزوم بينهما واي دلالة
في المهملة المذكورة على تحقق اللزوم بين المتنافيين وايضا ثانيا فلان
الحج المجوز فيه استلزام الحج اخص من الحج لذاته ومن الحج بواسطة استحالة ما
يتوقف عليه جاز ان يستلزم محالا آخر واذا كان كذلك فاقم قوله
لا نخ ان يتنع كون الموقوف على الحج لذاته محالا لذاته حيث يكون الحج
بواسطة الموقوف عليه شريكا له في الحكم المذكور **قوله** بل هو يعني كونه
واجبا لو كان الوجوب يعني كونه واجبا لزم من امكانه امكانه بلا ريبة
كما انه لو كان علة لذلك لزم ذلك فلعلك ان تقرر الملازمة هكذا لو كان
الوجوب ممكنا يلزم امكان كون الواجب واجبا الحج واجبية الواجب
سواء كان الوجوب علة او عينه وتسوق الدليل الخ بقطعه آه.
كما لا يخفى **قوله** فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوف
بها في نفس الامر بل في الخارج فيه تحقيق ذكر ان معنى الاتصاف في نفس
الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما
بحيث يكون مطابقا لحمل تلك الصفة عليه ومصداقا له ولا شك ان
هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف لانه لو لم يوجد
فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجه مطابقا للحكم ولا يقتضي وجود

ولان حاصل ما ذكره راجع الى دليل على ان احد المتنافيين يكون مع الآخر على تقدير محال وامتناع اجتماعهما بديهي فيكون الدليل المذكور مصادما للبديهة والدليل المصادم للبديهة غير مسموع صح

فلما ان الحج لذاته جاز ان يستلزم محالا آخر كذلك الحج بواسطة استحالة ما يتوقف عليه صح

الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه
العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وفيه بحث لان هذا القائل قد
ذكر هذا التحقيق فيما سلف وقد ذكرنا ما عليه مفصلا فلا نعيده
ثم قيل لا يقال ان الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود
الصفة لانا نقول كون مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق
الطرفين وكذا تحققه في الخارج او الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه
لكن الاتصاف ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو
متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن واما استلزام
الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فمن حيث ان الخارج ظرف
له فان معناه كما مر هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث
يصح ان يحكي عنه بهذا الحكم وفيه بحث لانه قد دل على اولا ان اتصاف
شيء بصفة يقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ولا يقتضي وجود
الصفة فيه اتباعا لما ذهب اليه الشارح من ان صفة العدمية في
نفس الامر يصح الاتصاف بها في نفس الامر وكذا الصفة العدمية في الخارج
وههنا قد هدم ذلك وصرح بان تحقق الاتصاف في الخارج يستدعي
تحقق الطرفين فيه فيكون الاتصاف مستدعيا لتحقق الطرفين في ظرف
الاتصاف لا يقال قد دل على اولا ان الاتصاف في الخارج مثلا يستدعي وجود
الموصوف فيه دون الصفة وقد حكم ههنا بان تحقق الاتصاف فيه
يستدعي وجود الطرفين وبينهما فرق اذ الخارج في الصورة الاولى ظرف
لنفس الاتصاف لا لوجوده وفي الثانية ظرف لوجوده لانا نقول لا نم
الفرق بينهما اذ لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا انه واقع فيه وتحقق
هناك وما ذكر من الفرق بينهما كلام خال عن التحصيل ولو سلم ان بينهما
فرقا لا يندفع السؤال بهذا الجواب اذ لو كان الدعوى ان الاتصاف

يصح الاتصاف بها في الخارج صح

وكذا تحقق الاتصاف في الذهن يقتضي تحقق الطرفين فيه صح

على ما ذكره م

في الخارج يستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة واوله القائل ان
الاتصاف فيه نسبة فلو انتفى وجود الموصوف لانتفى وجود الصفة لا تمشي
الجواب بان يكون الاتصاف في الخارج كما ان الكلام في الاتصاف في الخارج
لا في كون الاتصاف فيه وبينهما فرق على هذا التوجيه قوله ولا شك ان
الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها قبل ان قوله
الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود ولا المعدوم
يمكن م بها اتصافا يترتب عليه الآثار فانه لا يخفى اتصاف الجسم الموجود بالبياض
المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم
به ذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهني الفرضي فانه يجد الجسم الابيض
يجري في الموجود والمعدوم فانه كما يمكن تجد الجسم المعدوم ابيض كذلك يمكن
تجد الجسم الموجود ابيض مع انتفاء البياض عنه في الواقع وقد يسوق الى
ذلك الاشارة وفيه بحث اذ ما انتفى عنه البياض في الواقع لم يكن من اقسام
المتصف بالبياض في الواقع ولا يكفي في اتصاف شيء بصفة فرض ذلك
الصفة فيه كيف ولو كفى ذلك في الاتصاف لكان زيد مثلا متصفا بالو
جوب الذاتي والامتناع الذاتي بل بالحجرية والشجرية وغيرها مما يمكن فرض
ظاهر م اتصافه به وهل هذا الا سفسطة وليس معنى الاتصاف الذهني ذلك
بل معناه ما حققناه غير مرة على ان الجسم المعدوم ليس جسما كما ان الانسان
المعدوم ليس انسانا على ما عرفت ولا يصح اتصافه بشيء من الصفات حيث
هو معدوم والحق ما حررناه ان الاتصاف انما كان يستدعي وجود
الطرفين في ظرف الاتصاف وان الاتصاف بالصفة المعدومة غير معقول
سواء كانت الصفة ممكنة الوجود او لا فلا فرق في ذلك بين ان يكون
الصفة ممكنة معدومة او ممتنعة معدومة والشناعة التي يتوهم منها
في الصفات الممكنة المعدومة ككون الجسم ابيض بالبياض المعدوم فانه

في الممتنعات ايضا اذ لا يعقل ان يكون زيد في الخارج اعمى بواسطة ثبوت
العمى له فيه حتى يكون العمى الممتنع الوجود في الخارج ثابتا له فيه ومعنى الاعمى امر واحد
معبر عنه بالفارسية بكور لا ما ثبت له العمى كما يتراءى من اللغة قوله فذات
ذات م الواجب كما يقتضي وجوبه بنفسه اه فيه بحث اذ قد عرفت ان الواجب لا يجوز
ان يقتضي وجوده بناء على ان الشيء ما لم يكن موجودا لم يوجد فوجوده
غير معلل بعلة لان علة وجوده ذاته ولا يجوز ايضا ان يقتضي وجوب
وجوده على تقدير ان يكون وجوده موجودا في الخارج لان الشيء ما لم يجب
لم يوجد كما سيأتي فواجبية الشيء مقدم على ايجابه قوله ويمكن في الجواب
ثبت لا يخفى بعد ما تقرر من ان وجود الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب
كيف ولو كان الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على
وجوبها ضرورة تقدم العلة في الوجوب على وجوب المعلول ووجوبه وتفصيله
الوجوب م انه يجب يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجوب الواجب اعني يكون
اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب ووجود الوجوب
متقدم على اتصاف الذات به او هو عينه على تقدير كونه من الامور العينية
فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب هف
ولا مانع ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها وعينيتها لو
اي عينيته للاتصاف م ان ثبت استلزام الاتصاف لها ولا يخفى بعده على المنصف وفيه بحث اذ تاخر
الاتصاف بالصفة عن وجودها ظاهر لتأخر النسبة عن طرفيها ومنعه غير
مفيد وكون وجود الصفة في نفسه عين اتصاف الموصوف بها غير معقول
اذ الاتصاف نسبة بينهما بخلاف وجود الصفة وقد صرح فيما كتب على
الحاشية انه هو كذلك قوله فان عدم المعلول الا ولي الحق قبل هاهنا نكتة
وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم
بدون اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما وجهه ان امكان الملزوم انما هو

ع

بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس الى ذات
الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهمن ان هذا قول بالامكان
بالغير لان ذلك ان يجعل الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وهما
كون فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان
ما بينهما وقال بعض الفضلاء السر في ذلك ان المعلول الاول اذا اعتبر
في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب من هذه الحيثية وان
اعتبر من حيث ان وجوده واجب بالعلة فعدمه ممتنع بها ويستلزم لعدمها
لكن عدمه ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية حتى يلزم امكان الا زيد قوله
والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر يستدعي كيفية في
كلام ولا باس بان نزيده بيانا فنقول لا يرتاب عاقل في ان الاتصاف
ليس من الامور الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج هو الجسم الابيض
مثلا ثم العقل اذا لاحظه بقوته المميزة وجد فيه جوهرا قائما بذاته وبياضا
فقايس بينهما وحصل النسبة القياسية وليس في الخارج الا الجسم والبياض
لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم
متصفا بالبياض فمطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات
الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القايم بغيره فانه مباين له
في مطابق هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية ذات الموضوع
من غير مداخلة امر اخر موجود معه في الخارج كقولك زيد انسان فان
مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل ينتزع منه الانسان ويحمله
عليه وكذا في ساير الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر مباين له كما في قولك
السماء فوقنا الارض تحتنا فان المصداق فيهما هو ذاتهما فقط
بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في ساير الاضافات
الاعتبارية واما حمل العدميات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا

الحمل وجه زيد في الخارج مع كونه ليس مصحوبا بالبصر فليس في الخارج ههنا
زيد اعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل
الى ملاحظة امر زايد عليه وهو البصر والمقايسة بينهما بعدم مصاحبته
له فهو من حيث انه ليس في الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات
ومن حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة بينهما
يشبه حمل الاضافات فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون ذات الموضوع
مع امر اخر فقط وقد يكون ذات الموضوع مع مبدأ المحمول وقد يكون
ذات الموضوع مع امر اخر مباين له ولذلك ترى الشيخ يعبر عن التصديق
بان يحدث في الذهن نسبة صورة التأليف الى الاشياء انفسها بانها
مطابقة لما هو خارج عن تلك الاشياء المنسوب اليها ومن قال ان النسبة
الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه مأول بما ذكرنا او مردود
واذا تحققت ما مهدناه لم يبق لك ريبة في ان اتصاف الذات في
الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف
ولا في انه يستلزم وجود الموصوف بل تم في تأخره عن وجود الموصوف
نظر وفيه بحث من وجوه منها انا لا نم ان النسبة بين الجسم والبياض القايم
به بتحصيل العقل وتعمله فان البين ان البياض والجسم موجودان
متغايران ذاتا ووجودا في الخارج وبينهما علاقة وارتباط فيعبر
عنها تارة بالقيام وتارة بالحلول وتارة بالاتصاف فان لم يعقل عاقل
ولا ذهن ذاهن ثم لما اعترف بان العقل يحكي عن حالهما في الخارج بكون
الجسم متصفا بالبياض هناك فان كانت تلك الحكاية صادقة كان
متصفا في الخارج به ولا يكفي في صدق ذلك وجود الجسم والبياض
في الخارج بلا علاقة بينهما فيه والا لصدق ان الزنجي متصف بالبياض
في الخارج لوجود الزنجي والبياض كليهما فيه وان لم يكن صادقة كان

كذا بان العقول لا عبرة به ومنها انا لا نم ايضا ان مصداق حمل الانسان
على زيد ومناط ذلك خصوصية الموضوع بل مصداق ذلك ومناطه
اتحاد الموضوع مع المحمول ذاتا ووجودا في نفس الامر فان زيدا لما كان
عين الانسان في الخارج ومتحدا معه ذاتا ووجودا يصدق حمله عليه و
لهذا صح حمله على كل ما هو كذلك كعمرو وخالد وان فقد خصوصية زيد
هناك وكذا مصداق الحمل في مثل السماء فوق الارض بحسبها هو اتحاد
السماء مع مفهوم فوق الارض ذاتا ووجودا في نفس الامر حتى لو انقلب
~~الارض بكليتها لم يصدق حمل السماء فوقها الارض ذات السماء فقط~~
كما حسبه والا يصدق على التقدير المذكور انها فوق الارض ومن
البين انه ليس كذلك وكذا مصداق الحمل ومناطه في مثل زيد اعمى اتحاد
زيد مع مفهوم الاعمى ذاتا ووجودا وكذا الحال في مثل الجسم الابيض و
بالجملة مصداق الحمل ومناطه اتحاد الموضوع مع المحمول في جميع الصور
ولا يلزم في شيء من الصور المذكورة ان يكون الاتصاف بدون الصفة
في ظرفه **قوله** لانه صرح في منح الملك رفيقه قال بعض الفضلاء المحشي هذا
معنى كلام المص على زعم هذا القائل اي المقدم اعني عدم الفرق لبني بجي
كما زعمه المستدل بل الحق ثبوت الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي وهذا الفرق ليس يستلزم لثبوت الامكان فلا يحصل المطلوب انتهى
وفيه بحث لان المتبادر من متن الكتاب منح الملك رفيقه كما ذكره الشارح
وبما ذكره لا يندفع ايراد الشارح كما لا يخفى **قوله** انما تتوقف الحكم بالذات يكفي
ان يقال وجه دلالة قول المص هو معروض لها بالغير منهما على انحصاره فقضية ممكن م
مهملة مستعملة في العلوم فهي كلية حذف سورها تخفيفا ومن ثم قيل
مهملات العلوم كليات والكلية يدل على الانحصار **قوله** والا تتوارد العلتان مهملات م
لتوارد العلتين غير مسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان الواجب علة لوجوبه

لا عن ذوات السماء والارض كما حسبه م

وصفها مع

وليس فليس قيل لئن سلمنا ان ما ذكره في قوة التوارد اذ المحذور الذي
يلزم من التوارد هو الاستغناء عن الشيء والاحتياج اليه وهذا
المحذور بعينه لازم ههنا فلا بعد بالمسامحة في مثل ذلك بل نقول
هذا المنع غير مضر لانه على تقدير كونه عين الذات لزوم المحذور اظهر
وفيه بحث اذ لزوم الاستغناء عن الشيء والاحتياج اليه ممنوع فان من
الجائز ان يكون الشيء بحيث اذا اخذ بذاته يجب له امر ويكون لغيره مدخل
في ثبوت هذا الامر له كالانسان فانه في حد ذاته جسم وللحيوان مدخل
في ثبوت الجسمية له كما حقق في موضعه فلم لا يجوز ان يكون ما نحن فيه
من هذا القبيل لا يقال لتغيره من قبيل حمل اي ما ذكره ان لم يكن ذاتيا فلا
آخر وبذلك لا يندفع المنع على الدليل المذكور **قوله** ليس ما ذكر في الواجب في الشرح م
تقريره هناك انه لو عرض للممتنع الوجوب بالغير لزم كونه موجودا او معدوما
معا ولو عرض له الامتناع بالغير لزم توارد العلتين اعني الذات والغير
على معلول واحد شخصي هو عدم ذلك الممتنع ولا يذهب عليك ان التوارد
انما يلزم لو كان الممتنع علة لامتناعه وهو ممنوع والسند ما ذكرناه
في صدر البحث قيل الجواب عنه قد سبق ثم الاعتراض الذي اشار
اليه بانه ذكره في صدر البحث هو ان الممتنع له ذات لم فليس الامتناع علة
بذاته وحكى بعد الجواب عنه على ما في السند بتوجيه بقوله لا شك ان
الامتناع وصف الممتنع فاما ان يكون معللا بذاته او بعين ذاته و
الاول يوجب التوارد والثاني يستلزم ان يكون له ذات وله ذات
لدونه بحث اما اولا فلان الامتناع اذا كان وصفا للممتنع بلا شك
فكيف يتصور ان يكون عينه واما ثانيا فلعدم انحصار وصف الشيء
في القسمين المذكورين وهو ظ واما ثالثا فلان الامتناع لا يحتاج
الى علة لو كان امرا واقعا في نفس الامر اما اذا كان امرا عقليا انتزاعيا

[illegible] ٢١٣

فلا يحتاج البرهان مبدا الاستفادة قد يكون امرا واقعا في نفس
الامر كالمسولية للاسود والحركة للمتحرك وقد يكون امرا عقليا انتزاعيا غير
واقع في نفس الامر كالوجوب للوجود والامكان والامتناع للممتنع واشار (للممكن م)
بالجواب السابق الى ما نقلنا عنه آنفا من ان ما ذكره في قوة التوالي
وقد عرفت ان هذا الجواب لا يكون صوابا قوله وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع
النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير قيد للقطع ان مراده انه على
تقدير انتفاء الغير يرتفع الامكان ومثل هذه المسامحة ليس
بعزيز في كلامهم وفيه بحث لاحتمال ان يكون انتفاء ذلك الغير مستلزما
لغير آخر وهو ارتفاع الامكان عن الممكن واقول لك ان تقول كما ان
الواجب بالذات ما اذا اعتبر بذاته من غير التفات الى شيء آخر كان
نسبة الوجود اليه بالوجوب والواجب بالغير ما اذا اعتبر مقيسا الى غيره
كان كذلك واذا قطع النظر عن الغير نسب الوجود اليه وحده ارتفع
الوجوب وكانت النسبة بالامكان كذلك الممكن بالذات ما اذا اعتبر
بذاته من غير التفات الى شيء آخر كان نسبة الوجود اليه بالامكان والممكن
بالغير ما اذا اعتبر مقيسا الى غيره كان كذلك واذا قطع النظر عن ذلك
الغير عند نسبة الوجود اليه اي نسبة الوجود اليه بنفسه لا اليه مقيسا
الى غيره ارتفع الامكان اذ الثابت مقيسا الى الغير لا يثبت مع ترك
المقايسة لكن الامكان ثابت للممكن اذا اعتبر بذاته ولا يلزم الانقلاب
وعلى هذا سقط النظر كما لا يخفى فتدبر من البين انه لا يلزم من قطع النظر
عن الغير ارتفاع ما بالقياس اليه في الواقع مثلا لا يلزم من قطع النظر عن
ابن زيد ارتفاع الابوة عن زيد في الواقع ولذلك الثابت بالقياس
الى الغير في نفس الامر لا يبطل مع ترك المقايسة وهو ظاهر في المثال نعم انما يلزم (يرتفع بحسب نفس الامر م)
ارتفاعه على فرض انتفاء ذلك الغير لا بمجرد قطع النظر عنه لا يقال اذا قطع

النظر

النظر عن الغير لا يكون ما بالقياس اليه بحسب ملاحظة العقل ثابتا
فيرتفع الامكان مع قطع النظر عن الغير بحسب هذا النظر فيتحقق
الوجوب او الامتناع لانا نقول لو قطع النظر عن الغير لا يكون واجبا
ولا ممكنا ولا ممتنعا بحسب هذا النظر كان الماهية من حيث هي هي لا تكون
واحدا ولا كثيرا ولا موجودا ولا معدوما مع ان ما ذكره المحشي انما يتمشى صورة
اذا اريد بالامكان بالغير الامكان بالقياس الى الغير اما اذا اريد به ان
نقيض الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا مجال لما توهمه (يقتضيه م)
وهو ظ وفيه بحث لان ما ذكره المحشي لا يتوقف على ارتفاع الامكان في
الواقع حتى يرد عليه انه لا يرتفع بقطع النظر عن علته بل يكفي فيه انه غير
عارض للممكن عند اخذه بذاته بلا اخذ امر آخر معه فهذا كله لان تقسيمه
الى الاقسام الثلثة بحسب حاله عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة لا عند (الى نفس ذاته م)
نسبة الوجود اليه في نفس الامر او نسبة الوجود اليه في نفس الامر اما الوجوب (اذ م)
او الامتناع لنبي الابنا على امتناع خلوه عن الوجود والعدم فيها فان
كان موجودا كان نسبة الوجود اليه بالوجوب وان كان معدوما
كان نسبته اليه بالامتناع كما حقق في موضعه ولا نسب الوجود اليه (الى نفس ذاته وهو في حد ذاته عار عن جميعها بالغير م فيكون عاريا لها)
في هذه المرتبة وهو فيها عارية عن جميع ما بالغير بنا على ما تقرر ان
الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكون عاريا عن الامكان على تقدير
ان يكون بالغير كما انه عار عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير فيما هو (هناك م)
لان عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة اما واجب بالذات او ممتنع (الا نفس ذاته م اما واجبا)
بالذات فيلزم الانقلاب قوله ولانه توارد علتان على معلول واحد
شخصي فتدبر لا يجوز ان يكون هناك استقلال الذات في علية الاستواء بل
احد علتيه مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة
بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين كما في اعدام اجزاء المركب

فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها لم يبق استقلال
الا حال في قلت فان قيل لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى الوا[جب]
بشرط انتفاء الغير واخرى الى الغير فلا يزال للغير مدخل في امكانه فلما لم تارة صح
يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما
وانما الكلام في الممكن الذاتي لانا نقول انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة
للامكان لا لنفس الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او انتفى فنسبته
الى وجوده وعدمه على السواء فلا يتوقف على شيء منهما لانا نقول لو لم يكن
للغير وجوده او عدمه مدخل في علية الامكان كان الذات مطلقا علة
تامة فلا يكون عليتها التامة مشروطة بعدمه وهو ظ وايضا فلا يكون
ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه ومن هاهنا يلوح ان ما قيل في الاعدام
ليس كذلك بل يجوز ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو امر واحد لا بذلك وله
تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست علله بخصوصها
بل العلة هي القدر المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري
الوجود لذاته فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولة لذاته ولا ضروري العدم لذاته صح
او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولة لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا
في الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد
طرفي النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة
الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولة
لغيره وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية
من الطرفين اخذ حصر المواد في الثلث اذ يصير هكذا الشيء اما ان يكون
وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته
علة لسلب الضرورتين الذاتيتين ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب
الضرورتين معلولا لغيره ومن هاهنا يعلم انه يمكن ان يمنع ابتداء لزوم توالي
شئ لزم

العلتين لانا لم يثبت كون الذات علة بعد وعلى اثباته بانه لو كان ممكن الا
معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان يكون
واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو محال لان امكان كون الشيء واجبا لذاته وان يكون لذاته
او ممتنعا لذاته مستلزم للتناقض وايضا يكون مع تقدير عدم تأثير الغير
فيه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكلاهما محال لانه مع سلب تأثير الغير فيه
امر مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته وفيه بحث اما اولا فلان السؤال ساقط بناء على ان المنقسم الى
هذه الاقسام الثلثة هو المفهوم المأخوذ بذاته من غير اعتبار امر آخر معه
فهو في هذه المرتبة اذا نسب الوجود اليه فاما ان يجب له او يمتنع او لا
هذا ولا ذاك فهذه الاحوال الثلث حاصلة للمفهوم في هذه المرتبة ولا
خفاء في ان الحال التي يكون له في هذه المرتبة لا يكون للغير مدخل فيه فان
كان للغير مدخل في امكان شيء فهو في مرتبة اخرى فهو في هذه المرتبة
ان كان واجبا او ممتنعا يلزم الانقلاب وان كان ممكنا يلزم تحصيل
الحاصل او ان يكون له امكانان وهو غير معقول كما قرره الشارح و
اما ثانيا فلان ما حسب انه الحق من ان العلة التامة لعدم المركب هو عدم
احد اجزائه بط قطعا لان عدم احد الاجزاء امر عام يتحقق في كل فرد مشترك صح
من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كان علة تامة لعدم المركب
لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر المعلول
عند تكرر علته التامة فاذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في
ضمنه فيتحقق معلوله وهو عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر منه تحقق عدم
احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب لزم ان يتحقق
عدم المركب مرة اخرى هف واذا ارتفع عدم احد الاجزاء بوجود واحد
منها يلزم ارتفاع عدم المركب فيلزم لوجود المركب فلما ارتفع عدم احدها ملع

بوجوه واحد آخر مرة اخرى لتم ارتفاع عدم المركب مرة اخرى بعد تحقق وجوده
مرة فانه هف واما ثانيا فلان الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان امكان
معلوله بالغير لكان هو بحسب ذاته جائز ان يكون ممكنا وان يكون واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته ممنوع عنده فلم لا يجوز ان يمتنع كونه واجبا ذاتيا او
ممتنعا ذاتيا حتى لا بد لنفي ذلك من دليل ثم قيد فان قاله شبه ان الحق بعد ما
حقق ان الشيء قد يكون واجبا بغيره او ممتنعا بغيره مع انه ليس كذلك
بحسب الذات ينبغي ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون بشرط
كونه على حال من احواله ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا على قياس كون الشيء
بشرط مقارنته وجود العلة او المعلول او انتفائهما واجبا او ممتنعا وبدونهما
ممكنا وله خلل في انتفاء الامكان الغيري على هذا الوجه فان ما يفرض كونه
بشرط ما ممكنا لا بد ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن
بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب **فان قلت** اذا اعتبر الواجب
من حيث الاضافة الى ممكن لكونه مبدأ له بل مثله كان بهذا الاعتبار ممكنا
مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على تحقق منوال ح
الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات **قلت** ما هو للواجب
بالذات هو وجود ذاته ومع قطع النظر عن هذا الاعتبار وجود ذاته باق على
وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته لذاته نعم لا يجب الجهة ام
وجود ذاته المتقيد به وهو غير واجب بذاته فما هو واجب لذاته لم يصر
ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بغيره فان الممكن بالغير ام
المأخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد
صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا بالغير **ود قد يجب له** قول المص ولا ممكن
بالغير يدل على انتفاء الممكن بالغير مطلقا فتحقق كما بيناه لا على انتفاء قسم
منه فقط وهو ممكن بالغير يكون ذلك الممكن به هذا الغير واجبا او ممتنعا

كما حمل هذا القايل الكلام عليه **قوله** ولكن انه ان اريد بالامكان بالغير آه
اعلم ان الشارح لما فسر الوجوب بالذات باقتضاء الذات وجودها
فسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود وفسر الامكان بالغير قياسا
عليه بعدم اقتضاء الغير الوجود ولا العدم وبنى على هذا تجويز الممكن بالغير
على معترضا على قول المص ولا ممكن بالغير ولكن كما سمعت غير مرة ان الوجوب
بالذات كون الشيء بحيث اذا اخذ بذاته من غير التفات الى غيره يجب له الوجود
والوجوب بالغير كونه بحيث اذا اخذ مع غيره يجب له ذلك وسيشير المص
الى هذا المعنى بقوله وعند اعتبارها اي الوجود والعدم بالنظر اليها بمعنى الماهية
وعلمنا بثبت ما بالغير وتفسير الامكان بالغير قياسا عليه هو كون الشيء
بحيث اذا اخذ مع غيره لا يجب له الوجود ولا العدم ولا يخفى انه لا بد ان يكون
للغير دخل ما في المأخذ معه والا لكان الغير اجنبيا فقد لا يكون حاصلا اخذ
الغير اصلا بوجه له اذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون شيء من المفهومات
ممكنا بالغير اما الواجب بالذات فلانه اذا اخذ الواجب بالذات مع غيره
فلم يجب له الوجود كان ذلك الغير منافيا له فيكون عدمه وهو ارتفاع
المانع علة له في الجملة فلو اخذ مع عدم الغير فلم يجب له الوجود كان وجود
الغير علة لوجوده بوجه ما هف واما الممتنع بالذات فلما ذكرنا في
الواجب واما الممكن بالذات فلانه لو كان ممكنا بالغير لكان للغير دخل
ما في امكانه فلا يكون في حد ذاته بلا اخذ غيره معه ممكنا فهو في هذه
المرتبة عند نسبة الوجود اليه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات فلم
يصير ممكنا بالغير **هف** و**عرفت** انتفاء **قوله** وعند اعتبارها اي الوجود والعدم
بالنظر اليهما قيد فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود
وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود
وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخرج عنه قضيته فعليه فيلزم ان يكون الواجب

ان اخذ الممتنع بالذات مع غيره والممتنع وجوده وكان المعلول كالمغير
بانفا ... انه بعدم ذلك الممتنع ... عليه والمانع
واذا اخذ مع عدم الغير ولم يمتنع وجوده كان ... لوجود الغير علم
لعدم لوجه ما ... الا ... الاشياء الى ان يكون وجوده
العلم ببعض ... الكلام ان يكون من عدم الغير ... الكل ...
انه يكون عدم الغير علة لوجود وكل ... من عدم ... مع عدم لوجود الغير
بل يكون ممكنا ... الوجود والعدم لوجود ذلك الغير
مدخل النسبة
١٢

لا وجود له

بالذات واجبا بالغير وهو بناء على قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن فلا بد من
تخصيص ما بالغير بالسابق اما مطلقا او حيث حكم باستلزامه للممكن والثاني للامكان صح
اظهر كيف له والاوضح لو لم يكن بالغير وظاهر انه ليس بالذات لزم الواسطة
بين الذاتي والغيري وفيه بحث لان ما ذكره المص ههنا ليس اشارة الى
الوجوب بشرط المحمول كما حسبه بل اشارة الى كيفية عروض الوجوب بالغير
والجواب معروضه ماذا ومعروض الامكان ماذا ليتبين انهما مختلفان و
بعد ذلك نوطئه لقوله ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري فان
الوجوب بالغير يعرض عند نسبة الوجود الى المفهوم الماخوذ مع علته بخلاف
الامكان الذاتي فانه يعرض عند نسبة الوجود الى المفهوم الماخوذ بذاته من غير
اعتبار امر آخر معه فيكون عروضه عند عدم اخذ العلة مع المفهوم فمعروض
الامكان هو نفس ذات الشي من غير اعتبار علته ومعروض الوجوب بالغير
هو ذات الشي الماخوذ مع علته قوله يعني ان الامكان انما يعرض الخ لا يخفى
على المنصف ان هذا التفسير لا يلائم ما ذكره المص ههنا اذ ليس فيه اشارة
الى الضرورة بشرط المحمول ولا الى انقسام الوجوب الى الوجوب السابق واللاحق
وسيشير المص اليهما بعد ذلك قوله هذا مخالف لما قرره اه اقول هذا هو
الحق لا ما تقرر عند المتاخرين من ان وجود شي لآخر في الخارج لا يقتضي وجود
الثابت فيه لان وجود شي لآخر نسبة بينهما فكيف يكون في الخارج ولا يكون
احد طرفيها فيه وقد نقلنا في الحواشي السابقة من كتاب التحصيل ان ما لا
يكون موجودا لا يكون موجودا للشي وقد نص الشيخ في الهيات الشفاء بذلك وقد بلغني الى من سمع
عن العلامة المحقق الشريف قد ذكر ان النسبة في الخارج يكون احد طرفيها
فيه وان كانت مستبعدة غاية الاستبعاد لكنا نضطر بالتزام ذلك حيث
نعلم قطعا ان قولنا زيد اعمى في الخارج صادق ومعنى الاعمى هو ما ثبت
له العمى ولا شك ان العمى معدوم في الخارج والجواب ما حققناه من ان ليس معنى

موجود الى نفسه سبحان يكون هو موجودا

الاعمى ما ثبت له العمى كما حسبه ارباب اللغة بل معناه امر ليس فيه هذا
التفصيل ويعبر عنه بالفارسية بكور قال بعض الفضلاء صح لو يقال هذا على ما تقرر
في السنة القوم من ان ثبوت شي لشي في الخارج يقتضي ثبوت المثبت له في الخارج
دون ثبوت الثابت بل يجوز ذلك مع امتناع الثابت اذ لا شك ان
الثبوت هو الوجود فالمراد من صح انه لم يلزم وجود الثابت في ثبوته لغيره بل جاز مع امتناعه
لم يلزم من امكان وجود الصفة لغيره امكان وجودها في نفسها لانا نقول
ليس المراد بما ذكر الوجود الحقيقي بل مجرد الانتساب فلا منافاة في الموجود حقيقي و
كل موجود لغيره وجودا حقيقيا مخصوص في الصور والاعراض كما يدل عليه
كلامه وكلاهما موجودان في حد ذاته بلا ارتياب وفيه بحث لانهم قد
ادعوا ان المعنى الممتنع في الخارج ما يثبت لغيره فيه كما ثبت الحركة في الخارج ولم
يريدوا بالثبوت الا المعنى البديهي المسمى بالوجود صح وليس الكلام الا في هذا المعنى
ولم ينقسم هذا المعنى الى الحقيقي وغير الحقيقي فان اريد بالوجود الغير الحقيقي المعنى الرابط كما
السببي هذا المعنى فهو فرع الطرفين كما بيناه وان اريد معنى آخر فلا بد من
تنبيه ليتبين حاله قوله ما يكون ممكن الوجود لشي على اي نحو كان لو كان آخر صح
الحلول على نحوين احدهما مثل حلول الاعراض والصور والثاني نحو آخر حلول صح
هذا الجواب لكن ذلك غير ظاهر بل الظاهر انه لو كان لغير الاعراض والصور حلول
لكان حلوله على نحو حلولهما قوله فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
غير مسلم لان كان العلم بامكان الشي يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر كذلك العلم
بافتقاره الى المؤثر يستلزم العلم بامكانه ضرورة ان المفتقر الى الغير لا يكون
واجبا ولا ممتنعا فلو اقتضى استلزام العلم المذكور العلية كما ادعاه يلزم ان
يكون الافتقار علة للامكان ايضا فيكون كل منهما علة للآخر فيه ضعف
فيك قد ذكر الشارح ذلك واجاب عنه بان العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم
بوجود علة معينة بل علة ما وجود علة ما وبان يكون الامكان معلول

الانتقار ظ البطلان وفيه بحث اذ لا نم ان ما ذكره الشارح ذكر كيف
ولو كان لصح تمكن ان يجاب عن ذلك بما اجاب الشارح به عما ذكره
ولا خفا في عدم صحته واما ان يكون الامكان معلول الانتقار
ظ البطلان فلانه يقتضي صحة هذا الاستدلال بل يصح ان يجعل وجها
آخر دالا على بطلان الاستدلال المذكور لانه صح هذا الاستدلال يقتضي ان
يكون الانتقار علة للامكان كما بينه المانع فلو كانت العلية المذكورة
ظ البطلان كان الاستدلال المذكور باطلا قطعا قال بعض الفضلاء
اعترض على الدليل المذكور بانا نحكم بعدم الكل الذي انعدم بعدم جزئين
معا بحيث نحكم بعدم جزء واحد معين على مقتضى ما ذكر من الدليل يلزم ان يكون
عدم جزء الواحد في هذه الصورة علة مستقلة لذلك العدم وليس
كذلك فان العلة المستقلة في هذه الصورة انعدام جزئين معا قوله و
واجيب بان العلم بالمعلول المعين قيل ان اراد ان استلزامه للعلم
بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض الاحوال فلم لا يكفي انه يجري في المطلوب جواز
كون العلم ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعينة و
يكون الامكان من هذا القبيل وان اراد انه ليس شيء من المعلولات
يستلزم العلم بالعلة المعينة فممنوع ان يحتاج الى ان يقوم عليه الدليل
وفيه بحث لانه لو كان الامكان من هذا القبيل لكان الانتقار علة للامكان
وهو ضروري البطلان كما نص عليه الشارح قوله ولذلك تراها تنفر من
صوت الخشب قيل انه يدل على انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت
المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب لانه لو جاز
عندها ترجح احد المتساويين بدون مرجح يجوز وجود ذلك الصوت
بدون الخشب بل بدون ما يقتضيه مطلقا فلم يستلزم الصوت
عندها وجود الخشب فلم تنفر قوله ومعترض بان الامكان الخ

بالمعارضة الاثبات بنظير ما الذي به يخصم من الدليل على المعارضة بحسب
الاصطلاح لانه يدل على نقيض دعوى الخصم قوله لكنه لا يجوز لما فانه
مقتضى ذات الممكن قيل انما هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان
الطرف الراجح على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل
الرجحان ايضا فلان للخصم ان يسلم ان ما بالغير ما يقتضي ذات الممكن
اولويته ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن
اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الآخر فيقول الخصم لا يجوز
ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث
ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب
نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الآخر خلاف الطرف
الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب خلف
بنا فيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فما لم واقول
في اثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية
الطرف الآخر للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم
امتناعه لما سبق من امتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف
الراجح لما عرفت في الطبقات فتدبر وفيه بحث اذ وقوع احد طرفي
الممكن يستلزم رجحانه على الطرف الآخر فلو كان مقتضى ذاته رجحان
الطرف الآخر لكان وقوع هذا الطرف منافيا لمقتضاه سواء كان
اقتضاؤه للرجحان واجبا او راجحا اذ على كل واحد من التقديرين
لو وقع الطرف الآخر لزم تخلف الرجحان الذي هو مقتضى الذات
عنها فيكون وقوعه محالا بالنظر الى الذات المذكورة سواء كان وقوعه
بالنظر اليها محالا كان جواز وقوعه بالنظر اليها ايضا محالا لان
امكان المحال محال ثم يرد على الدليل المذكور انه انما يلزم المنافاة مع مقتضى

الذات اذا فسر اولوية احد الطرفين بنظر الى الذات بكون احد الطرفين
راجحا على الاخر بحيث ما ناشيا عن الذات اي يكون الذات مقتضيا لرجحان
رجحان احدهما فعلة مستلزمة له كما فسره الشارح اما اذا فسرت بكون
احد الطرفين انسب واليق بذات الممكن من غير ان يكون للذات
اقتضاء لرجحان احدهما ومنع من طريان الاخر فلا يلزم المنافاة مع
مقتضى الذات كما لا يخفى ثم الظاهر ان مراد المعمم نفي الاولوية بالمعنى الذي
ذكرنا اما اولا فلان مقصودهم نفي قسم من الممكن غير محتاج الى موجد
لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع تعالى فلو لم ينف هذا القسم لم يتم
دليل اثباته تعالى وليس الاولى احد طرفيه على تفسير الشارح قسما من الممكن
لان الذات المقتضية لرجحان احد الطرفين مانع من طريان الطرف
الاخر لكونه منافيا لمقتضاها فلا يكون ممكنا واما ثانيا فلانه لو
كان الواجب والممتنع ما يجب له الوجود والعدم بالقياس الى
نفسه لا ما يقتضي وجوب ما يجب احدهما والممكن ما يتساوى الوجود
والعدم بالقياس اليه نفسه لا ما يقتضي تساويهما بالقياس اليه كما عرفت
كذلك الاولى احد طرفيه ما يكون احد الطرفين اعني الوجود او العدم
راجحا بالنسبة اليه نفسه لا ما يقتضي رجحانه فيكون محصل ما ذكره ان
الموضوع كون احد طرفيه اولى على هذا التفسير واجب وليس يمكن بناء
على انتفاء هذا القسم من الممكن فلا شك ان المعنى الذي فسره ايضا يبطل
بالدليل الدال على ان لا يكون هذا الموضوع ممكنا فيلزم ان لا يكون ممكنا
لانه لو كان احد الطرفين اولى لذاته كان الطرف الاخر مرجوحا بالنظر
الى ذاته فيكون ممتنعا بالنظر الى ذاته ضرورة امتناع ترجح المرجوح
فيكون الطرف الاخر واجبا بالنظر الى ذاته هف فالموضوع يجب تغيره الاول نعم
لا يكون ممكنا بحسب الواقع فلا قدح في تفسيره بذلك لا قدح في نفس

الشارح

الشارح ولعمري انه لو لوحظ الجواب في تقرير السؤال لم يتوجه شيء من
الاسولة وفيه بحث اما اولا فهو انا لا نسلم ان محصل ما ذكره ذلك بل
محصله ان هذا القسم اعني الموضوع احد طرفيه اولى على تفسير الشارح
ليس من اقسام الممكن بل هو اما واجب او ممتنع بناء على امتناع احد
طرفيه في الواقع لا بناء على انتفاء هذا القسم كما حسبه واما ثانيا
فلان الاولى احد طرفيه بتفسير المحشي وهو ممكن يكون احد طرفيه
انسب واليق به لا يبطل بالدليل المذكور اصلا قوله اذا كان
احد الطرفين اولى لذاته كان الطرف الاخر مرجوحا بالنظر الى ذاته ثم
لكن الاولى بهذا التفسير بمعنى المناسب الاليق والمرجوح المقابل له
بمعنى غير الاليق فلا يتوجه عليه قوله فيكون ممتنعا لان المرجوح
الا بمعنى انه لا يجب ان يكون ممتنع الحصول لانه كثيرا ما يتصف
الاشياء بصفات غير لائقة بها فلم يتم دليل احد على استحالته فالموضوع
اولى احد طرفيه بهذا التفسير لا يلزم ان يكون واجبا او ممتنعا بخلافه
بتفسير الشارح فانه يلزم ان يكون احدهما في الواقع ولهذا حكم المحشي
بان اولى احد طرفيه بتفسير الشارح ليس قسما من الممكن ولم يحكم انه بتفسيره
سي؟ ليس قسما منه بل بنى على ان يكون قسما منه ثم تنبيه فقوله كما ان الواجب
والممتنع ما يجب له الوجود والعدم بالقياس الى نفسه اه مدخول فانا
نقول هب ان الواجب والممتنع لا يقتضيان الوجوب والامتناع
ولكن لا نم ان الممكن ليس مقتضيا للتساوي بالقياس اليه كيف لا
وانه لو كان لو لم يكن معلولا لذات الممكن لكان معلولا للخارج فيلزم
ان يكون الغير فتامل وفيه بحث اما اولا فلان الممكن لو كان مقتضيا
لتساوي طرفيه بالقياس اليه لذاته لم يجز رجحان احدهما بالغير لانه
يلزم تخلف مقتضى الذات وهو تساوي الطرفين ههنا نفي تساوي

الطرفين بالقياس الى الممكن انه لا يقتضي شيئا منهما لانه يقتضي تساوي
الطرفين بالقياس اليه كما حسبه وأما ثانيا فلان ما ذكره في بيان
علية الممكن يجري في الواجب بان يقال لو لم يكن الوجوب معلولا لذات
الواجب لكان معلولا لغيره فيلزم الوجوب بالغير وفي الممتنع ايضا بان
يقال لو لم يكن ان الامتناع معلولا لذات الممتنع لكان معلولا لغيره فيلزم
ان الامتناع بالغير فتوجيه ما ذكره لكان الواجب علة لوجوبه انهما ليستا
علتين للوجوب والامتناع قوله وما قيل من ان الواجب اه فيكون لا
حاجة الى هذا التكليف فان معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير النظر
الى غيره ان يكون هو وحده مستلزما للوجود وفي ذلك لا ينافي الواسطة
في اللزوم وفيه بحث اذ لو كان معناه ذلك على ما حسبه للزم ان يكون
كل شيء واجبا بهذا المعنى بناء على انه مستلزم للوجود وحده لمساواته
الشيئية مع الوجود قوله فلانه يجب ان يجاب فتدبر انه عليه مبنيا او ما
على الوجه الذي اخرجه لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما ينافي الامكان
اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا
بالنظر اليه اما اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون اولى
بالنظر اليه فلا بد ان يكون عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه فذلك
لا ينافي المطابقة تحققه وانما به على قوله ولهذا جاز وقوع الطرف
المرجوح الى قوله فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن ان لو فرض
اقتضاء ذات الممكن اولوية الطرف على سبيل الاولوية بمعنى ان يكون ذلك
الطرف اولى بالنظر الى الممكن وان اولويته اولى واولويته تلك الاولوية
اولى الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر الى الذات
جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما يكفي في وقوع احد الطرفين
يكفي في وقوع الاولوية ان لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى

والممتنع علة لامتناعه وقد تبين
بطلانه كما وقد سلم صح

سبب صح

بالنظر

بالنظر الى ذاته ولهذا استحالته في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه
على سبيل الاولوية وانما يتجه لو كان على سبيل الوجوب وفيه بحث
اذ قوله لاستحالته في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه على
سبيل الاولوية في حيز المنع لان تخلف المعلول عن العلة على هذا التقدير
ايضا لازم بيان ذلك ان الذات اذا اقتضى وجوب اولوية احد الطرفين
كان وجوبا اولويته احدهما معلولا لها واذا اقتضى اولويته اولوية احد
الطرفين كان اولويته اولويته احدهما معلولا لها وقوع الطرف الآخر
يستلزم منع اولويته اولويته فلم يبق اولوية الطرف الآخر واجبا
ولا راجحا اولى فيلزم تخلف معلول الذات وهو اولوية الاولوية المذكورة
عنها لكون المعلول لازم للعلة المقتضية له الكائنة فيه التي فيها الكلام في هذا
المقام سواء كان المعلول وجوب امر او اولويته او غيرهما فان تخلف
عنها لزم وجه الاقتضاء بدون اللزوم هف فيكون وقوع الطرف
الآخر محالا فيكون امكان وقوعه ايضا محالا لان امكان المحال محال قوله اذ
لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح له يلزم منه عدم جواز
وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن ان يكون ذات الممكن
مقتضيا لعدم السبب المذكور بجواز ان يكون السبب المذكور يأبى عن
اجتماعه مع ذات الممكن وذات الممكن لا يأبى عن اجتماعه معه ولا يلزم
عدم امكان ما فرضناه ممكنا قوله فيجوز ان يزول الخ انما يلزم زوال
مقتضى الذات ان لو كان الذات مقتضيا لرجحان احد الطرفين اما
اذا كان احد الطرفين انسب واليق به من غير ان يكون لها اقتضاء
لرجحانه كما جرت الاشارة اليه انفا فلا وهو ممنوع قوله يلزم ترجيح
احد المتساويين الخ وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه ولا يكفي ان
امكان وقوعه وعدم وقوعه مع الرجحان وكذا فرض وقوعه تارة

يعني ان الوصف الاقتضاء لا يكون الا اذا كانت العلية
مع انه لا يقتضي وايضا اذا كانت العلية
بطريق الاولوية يتخلف المعلول عند العلية بعينه
ويدل على ذلك عدم المعلول للعلم بعلم الاول ويطلب الا
اصل النزاع ١٢

فيه بحث

وعدم وقوعه معدا اخرى له يوجب تساويهما على تقدير وقوع الطرف الراجح بجهة الرجحان نعم لو كان عدم وقوعه بجهة الرجحان ايضا يلزم تساويهما وهو غير لازم لجواز ان يكون عدم وقوعه بسبب لا ينافي رجحانه لعدم ذلك السبب مدخل ما في وقوع الطرف الراجح الذي فرض وقوعه بجهة الرجحان لكنه يرجع هذا الترديد الى الدليل الاول قبيل لا يخفى ان كلام الشارح يبادي على ان مراده بالمتساويين وقوعه في وقت ولا وقوعه في الوقت الاخر ولذلك قال وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بجهة الرجحان ومن البين انه لو كان وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض بجهة الرجحان مع انه يتحقق في جميع اوقاته لزم ترجيح احد المتساويين وما توهمه من جواز ان يكون عدم وقوعه لسبب غير منجح اصلا لو تم على هذا التقدير له يكون وقوعه بجهة الرجحان وقد فرضناه الاول وفيه بحث اذ لا نم انه لو كان وقوع الطرف الراجح بجهة الرجحان ولم لا يجوز ان يكون وقوع الطرف الراجح بجهة الرجحان ووقوع الطرف المرجوح بسبب فان تثبت بان لعدم هذا السبب مدخلا في وقوع الطرف الراجح فلم يكن وقوعه بجهة الرجحان يرجع الى الدليل الاول وان لم يتشبث بذلك لم يتم الملازمة ولك ان تسوي بان المتساويين ما ذكره المحشي في فاتحة هذه الحاشية من ان الشارح اراد بالمتساويين وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه وبين ما سيذكره عليه من ان المتساويين هو وقوعه في وقت وعدم وقوعه في الوقت الاخر البين انه ان كان كذلك كان المتساويان هما وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه فافهم هذا الاستدراك قوله لقائل ان يقول لم يجوزتم هذا الكلام ضعيف جدا فانه يلزم من تجويز وقوع احد طرفي الممكن لعدم شي تجويز وقوع كل واحد منهما باي كيفية ولكل طرف سبب مناسب له لا يجوز

يكونه

كذلك هذا خلف فقد تم ما ذكره الشارح من غير رجوع الى الدليل الاول

البعيد بسبب لا يكون وقوع الطرف

وقوعه بغير مرجح ثم ان القوم لم يكتفوا في اثبات الصانع تعالى بان وجود الممكن يحتاج الى مرجح به الا عن اعتراض بان ذلك المرجح لم لا يجوز ان يكون عدميا بل ضموا الى ذلك ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا قال الشيخ في الهيات الشفاء وبالجملة فانما يصير احد الامرين اي الوجود والعدم واجبا للممكن لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية واما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي قيد هذا الشيخ له في المقام لان المفروض ان الوجود راجح بالنظر الى ذات الممكن بلا حاجة الى المؤثر وما ذكره ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا وفيه بحث والتناسب رسالة لتناسي فلان المفروض ان يكون الامر خارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح وبنى الشارح على جواز ذلك كون الطرف الراجح هو الوجود وبنضم اليه عدم سبب العدم ويوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر له ما ذكره واما البحث فلان المحشي منع استلزام ذلك الجواز لهذا الجواز واستدعا نقل عن الشيخ من ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا فلا يجوز ان يكون عدم سبب العدم مرجحا ولو تم علته له قوله فانه ولي ان يجاب الخ قال بعض الفضلاء هكذا سمعت عن الفضلاء بعونه ان الممتنع لذاته يجوز ان يقع بالنظر الى الغير وكان هذا القائل الى ما يجوز ان الممكن بالغير غير متحقق وان اراد به بجواز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن عدم الامتناع بالنظر اليه على معنى ان له يكون ذلك الامتناع مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب بالنظر الى ذات الممكن امكان ذلك الا ولوية اصلا حتى يلزم امكان زوال الاولوية الناشئة عن الذات اذ زوال تلك الاولوية موقوف على وقوعه او لوية الطرف الاخر الحاصل عن العلة فاذا لم يجب اولوية الطرف الاخر لم يلزم امكان زوال تلك الاولوية في

قلنا

جوازم

يعني انه تعالى ان اريد بالوجود الاولوية وما يكون من وقوع ... [illegible]

قوله وفيه بحث ... [illegible]

لامتناع ... [illegible]

على وقوع هذه الاولوية لحاصل من العلة قوله لان اعدام المعلولات

اه اي لانه يلزم من استناد اعدام المعلولات الى اعدام عللها ان يكون

سبب العدم عدما لان ارتفاع المانع قد يعد من اسباب الوجود فاذا

فرض عدم علة الوجود لوجود المانع كان سبب العدم وجوديا قوله لئلا

يلزم التسلسل لانه ثم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف

الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض آخر الى مرجح

ثالث وهكذا الى فرضا ونوعية جاز اجزا ووقت المرجح دون اجزاء

آخر بيد مرجح ومن البين انه يجتمع تلك التقادير باسرها في الواقع

حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع فتلك ظ ولو سلم فيجوز

ان يكون المرجحات امورا عدمية ولئن سلم فبطلانه ممنوع لانها غير

مترتبة بل يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض

احادها على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض آحادها على بعض

و الاولى ترك ذكر التسلسل لتمام المقصود بدونه لقلة حاصل انه لو لم يكن الاولوية

الخارجية لا يمكن وقوعه تارة وعدم وقوعه اخرى ولو امكن ذلك

لزم اما ترجيح احد المتساويين او عدم كفاية ما فرض كافية وهما

محالان فكذا المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكن الاولوية لزم

الانتهاء الى الوجوب وهو ظ وفيه بحث من وجوه منها ان المحوج الى

المرجح الثاني ليس فرض وقوعه في بعض اوقات وجود المرجح الاول

دون بعض حتى لو لم يفرض ذلك لم يكن محتاجا اليه وله وقوع بالنفد

في بعض اوقاته دون البعض حتى لو وقع في جميع اوقاته يحتج الى البدل

المحوج الى المرجح الثاني هو وقوعه مع المرجح الاول مع امكان عدم

وقوعه معه وهكذا حكم سائر المرجحات فاذن يستلزم وقوعه

وقوع جميع هذه المرجحات الغير المتناهية فرضا ومنها انه لا يلزم من عدم

توقف بعض هذه المرجحات على بعض آخر عدم ترتبها لان الترتب

ليس منحصرا في التوقف ووجه الترتب ههنا هو ان المرجح الثاني

مرجح لوقوع الطرف الاولى مع المرجح الاول والثالث مرجح لوقوعه

مع المرجح الثاني وهكذا قوله ويلحقه وجوب آخر الخ فان قلت قد سبق

انه لا يتصور تعدد امكان الوجود بالقياس الى ذات واحدة وههنا

جوز تعدد الوجوب بالقياس الى الممكن حيث قسم الوجوب الى الوجوب

السابق والوجوب اللاحق فما الفرق بينهما قلت كما انه لا يجوز تعدد

امكان الوجود بالقياس الى شيء واحد لا يجوز تعدد وجوب الوجود بالقياس

اليه وتجويز الوجوبين للممكن بناء على انهما ليسا بالقياس الى شيء واحد

بل مختلفة لان الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه

بالمحمول والوجوب اللاحق بشرط اتصافه به على قياس ما ذكر

في المشروطة بشرط الوصف ولهذا اذا اخذ موضوع الفعلية مطلقا

من غير تقييده بالشرط المذكور ارتفع الوجوب اللاحق وكان قوله

المص ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم اشارة الى هذا المعنى

فتدبر قوله وتجويز الوجوبين للممكن بناء على انهما ليسا بالقياس الى شيء

واحد غير مسلم لجواز ان يكون الموضوع في الوجوب بشرط المحمول

هو الممكن ويكون القيد شرطا للوجوب كيف ولو كان الامر على ما ذكره

لم يكن موضوع الوجوب والامكان واحدا وهو خلاف ما صرح به

المص من قوله ويلحقه وجوب آخر وفيه بحث لانه لا يلزم ان يكون القيد شرطا

لوجوب الممكن لان الوجوب يعرض للممكن فرجع ذلك الى ما ذكره المحشي

من ان الواجب بالوجوب اللاحق هو الممكن بشرط اتصافه بالمحمول

واذا قال بانه عرض لذات الممكن وحده في زمان القيد فيرد عليه ان

المحمول لا يلزم ان يكون ضروريا بالذات الموضوع وحده في زمان من ازمنة

مثله ذات الانسان وحده لا يجب له الكتابة اصلا لا في زمان الكتابة
ولا في زمان عدمها و مالم يقيد ذات الانسان بقيد لا يجب له الكتابة
فلو كان معنى الوجوب الاول هو هذا لم يجئ لا زما للفعلية نعم وان
اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله ثم موضع الامكان و
الوجوب بشرط المحمول واحد بالذات لا بحسب المفهوم والاعتبار وهذا
القدر يكفي في الحكم بان الممكن بجهة وجوب كان وحدة ذات الاب
والابن يكفي في الحكم بان الابن بجهة الابوة ولا ينافي ذلك كون موضوع
الابوة لها من حيثية اخرى قوله يكون قوله وليس وجوب الفعليات
لا زما لماهية الممكن تكرارا غير مسلم وانما يلزم التكرار اذا فسر قول المص
ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وقوله ليس بلازم بما فسره
الشارح اما اذا فسر الاول بما اشرنا اليه في الحاشية السابقة والثاني
بان جواز العدم ليس لازما لكل فعلية فلا تكرار اصلا وتفصيل
ذلك ان وجوب الفعليات يكون بشرط اتصاف الموضوع بالمحمول
ولا انسب للمحمول الى الموضوع مجردا عن الشرط المذكور ارتفع الوجوب
اللهم الا اذا كانت الفعلية في مادة الضرورة الذاتية فانه لا يرتفع
الوجوب لا لان الفعلية يقتضي ذلك بل لخصوصية المادة فيقارن
وجوب الفعليات جواز عدم الوجوب بالقياس الى الذات مجردا
عن الشرط المذكور وصح له اشعار كلامه بان المراد بالوجوب وجوب
الوجود لا ما هو اعم ولا حاجة الى تخصيص البحث بالممكنات ليندفع
النقض بقولنا الواجب لذاته موجود فان مقارنة جواز عدم الو
جوب لوجوب الفعليات لا يستلزم عدم الوجوب في كل مادة قلت
قلت معنى قوله ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم هو ان
وجوب كل فعلية يقارنه ذلك لان تجمع المعرف باللام مستغرق لكل فرد

قلت المخلوف في ان تجمع المعرف باللام لا يجب حمله على الاستغراق انما الخلاف
في انه اذا حمل عليه هل المراد كل فرد او كل جمع من الافراد بالجمع بحسب
قال صاحب المطول ثم فرق بين المفرد والجمع في المعرف باللام بحسب مرجح
آخر وهو ان المفرد صالح لان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه الى الواحد — افرادهم
منه كما في قوله تعالى فاكله الذئب والجمع صالح لان يراد به جميع الجنس وان يراد به
بعضه لا الى الواحد منه ثم ذكر بجواز شرطيات مقارنة عدم الوجوب
لا يعم وجوب كل فعلية والا لترك لفظ الجواز وقيد مقارنة العدم لا بد منه
واقيد وقوله ليس بلازم اي جواز العدم ليس لازما للفعليات صريح
في عدم عمومه فقيد قوله ولان الاخذ موضوع الفعلية مطلقا ارتفع الو
جوب ممنوع والسند ما مر وما توهم من ان قول المص ووجوب الفعليات
يقارنه جواز العدم اشارة الى ذلك بط ايضا لان جواز مقارنة العدم
لا يدل على ان موضوع الوجوب الاول هو القيد بل موضوعه كما
هو ذات الممكن والشرط قيد الوجوب فلما كان وجوبا بالشرط لم
ينافى جواز العدم حال انتفاء الشرط وفيه بحث لانه لا خفاء في ان
نسبة الكتابة الى الانسان بشرط الكتابة هي الضرورة والا لما كان
المطلوب وان كان في وقت الكتابة هي الامكان كما ان نسبة تحرك الاصابع — والدوام
الى ذات الكاتب بشرط الكتابة ضرورية واما في وقت الكتابة فممكنة
فكذلك يصدق قولك بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام
كاتبا بشرط الوصف ولا يصدق ما دام الوصف كما حقق
في موضعه فلو اخذ موضوع القضية الفعلية مطلقا فلم يقيد بالمحمول
لا يرتفع الوجوب في كثير من الفعليات واما ما ذكر من ان الموضوع
ههنا هو ذات الممكن والشرط قيد الوجوب فقد عرفت ما فيه
آنفا فلا نعيده ثم قد كشف لك ان ترك الجواز وقيد وجوب الفعليات بالمقارنة

بيانه ان يقال ان ثبت قضيتين احديهما الحينية ... والثانية ... الممكنة واجب ... العقد ... الا ان بعضها ... ضروريا ولا ... جعل الموجود ... ولا يلزم ... الوصف ... فما ... الضرورة المطلقة ... بالشبه ١٢

العدم اي عدم الوجوب كما فسره المحشي ومن البين ان الوجوب لا يقارن عدم
الوجوب ضرورة ان الشيء لا يقارن عدم نفسه وفيه بحث لان الوجوب
المذكور بالقياس الى الذات بشرط التقييد بالمحمول وعدم الوجوب با
لقياس الى الذات لا بشرط ولا تنافي بينهما لان المنسوب اليه بالحقيقة
مختلف كما لا يخفى فلا نم امتناع اقترانهما وانما يكون ممتنعا لو كانا
بالقياس الى شيء واحد قوله والامكان ضعيف ظ فيه تسامح فلا تغفل
قوله وكل مادي مركب غير مسلم لان الحادث البسيط كهيولى او صورة لا مادة له
قطعا فيكون ماديا وليس مركبا قوله ويختص بالقدم فيختص بالعدم ويسمى زمانيا منشؤه
بان الوقوع بين تعريف الذاتي وتعريف الزماني انما يكون بتخصيص
الغير وتعميمه وليس بمحض ادنيه بل ينبغي ان يحمل السبق في الصورة الاولى
على السبق بالذات وفي الثانية على السبق بالزمان كما يظهر بادنى تأمل
وح لا نم قوله فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم
فان ثبوت الذاتيات لا لشيء لكونه غير معلل بعلة كما بين في موضعه
لا يكون مسبوقا بالغير سبقا ذاتيا وقد يكون مسبوقا بالعدم لا يقال
وجود الشيء في نفسه متصف بالحدوث والقدم الذاتيين لا وجود الشيء في غيره
وما ذكرتم في معرض السند من قبيل الثاني لانا نقول وجود الشيء في غيره
كوجود السواد في الجسم قد يوصف بالحدوث الزماني قطعا فلم لا يو
صف بالحدوث الذاتي ايضا قوله والحدوث الزماني اخص من الذاتي
قيل ما ذكر في معرض السند مناف لما قرره من ان الوجود متقدم على
ثبوت الذاتيات لا يصح ان يكون مسبوقا بالوجود المتأخر عن الفاعل فيكون
مسبوقا بالغير وايضا يرد عليه الاشكال الذي اورد على بعض كلامي في نوا
وهو ان ثبوت بعض الذاتيات كالعالي للسافل معلل بالمتوسط كثبوت
الجسم للانسان بتوسط الحيوان فيكون مسبوقا بالغير ايضا وفيه بحث

لان المساواة بينهما غير مسلم لان غاية ما لزم من تقدم الوجود عليها فعليه
الذاتيات ان يكون علة لتعقلها ولا يلزم من ذلك ان يكون علة
لثبوتها الذي الذاتي فان الانسان مثلا في حد ذاته انسان لا بوا
سطة امر من الامور حتى لو انتفى هذا الامر لم يكن الانسان انسانا
وما يكفي في السند كون بعض الذاتيات غير معلل بعلة لا يقدح
فيه كون بعض اخر منها معللا و يكون ثبوت العالي للسافل بواسطة
المتوسط ثم قد ح اصل السؤال تخصيص القدم والحدوث في الاصطلاح
بوجود الشيء في نفسه وح لا يكون وجود السواد في الجسم متصفا بالحدوث
فلا يلزم اختلال قوله والحدوث الزماني اخص من الذاتي لان الحدوث
بحسب هذا الاصطلاح لا يشمل وجود السواد في الجسم فقوله وجود
الشيء في غيره قد يوصف بالحدوث الزماني قطعا ان اراد به انه يو
صف به بحسب المعنى اللغوي فلا ينفعه وان اراد به انه يوصف به
بحسب المعنى الاصطلاحي فهو مصادرة على المطلوب لان حاصل السؤال
انه ليس كذلك وفيه بحث لانا لا نم ان حاصل السؤال ذلك كيف ولم يثبت
اصطلاح فيه اصلا بل حاصله دعوى اختصاص في متعارف الناس
بذلك والجواب نفي هذا الاختصاص قوله ولا عكس فان الاب
مقيسا الى ابنه الخ قيل لانه اخذ الاب من حيث الاضافة الى ابنه
مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي فلذلك القديم
الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث مادة افتراق القديم
الزماني عن القديم الاضافي فيتحقق النسبة المذكورة بين القديمين
ايضا ويصير النسبة بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل
النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق فان كل حادث اضافي المساواة اه
حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم

الزماني قوله فانه من حيث انه اب لابنه فيكون اضافيا وليس حادثا اضافيا
اي ادركه انه من هذه الحيثية ليس حادثا بالاضافة الى ابنه فنسلم لكن لا
يلزم من ذلك ان لا يكون من افراد الحادث الاضافي لاحتمال ان يكون
حادثا اضافيا بالقياس الى شيء آخر كابنه وهذا يكفي في كونه حادثا اضافيا
فيا فيلزم تحقق الحادث الزماني بدون الحادث الاضافي وان اراد انه
ماخوذا من هذه الحيثية ليس حادثا اضافيا اصلا فهو ممنوع والسند ظ (مع ما ع)
قوله هي العلة الفاعلية وحدها قال بعض الفضلاء هنا فيه بحث وهو انهم
صرحوا بان كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق واراد والسابق
الوجوب السابق الذاتي الذي هو بنفي الاحتياج اليه فهذا تصريح منهم (عن الاحتياج م)
بان الوجوب من جملة اجزاء العلة التامة فكل علة تامة تكون مركبة (في كل علة تامة)
من الفاعل والوجوب فالحكم منهم بان العلة التامة يجوز ان يكون
هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط شيء
في تاثيره ولا تصور مانع منه مناقض لذلك التصريح والاعتراف وفيه
بحث مسبوق بتمهيد مقدمة هي ان الممكن قبل تاثير العلة فيه لا شيء
محض اذ ليس له اصلا فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا الفاعلية واذا تم
اثر العلة فيه صار بمعنى الواجب والموجود والخلف لا بان يصدر عنها
امور ثلثة بل بان يصدر عنها امر واحد يفصل العقل الى هذه الثلثة
ويعتبرها ثم يحكم بتقدم بعضها على بعض فنقول ما لم يجب الشيء لم يصير
موجودا لم يكن الفاعل علة فذلك فهذا الذي هو المفصل الى هذه الامور الثلثة اثر (اذ ما لم يصر موجودا)
علة الممكن وليس هو ولا شيء من تفاصيلها علة له وان جاز ان يكون
بعض تلك التفاصيل علة لبعض آخر بوجه ما اذا تمهد هذه فاعلم
ان الوجوب بمعنى الواجب مقدم على وجود الممكن لكن ليس علة للممكن
بل هو مرتبة من مراتب المعلول لما عرفت في المقدمة فان الوجوب بالمعنى

المبادر منه امر اعتباري كالوجوب والامكان لا يعرض للممكن وان صار
واجبا بالغير له قبل الوجود ولا بعده فاذا لا يكون الوجوب علة للممكن
ويجوز ان يكون علة في بعض الصور هي الفاعل وحده ثم ما صرحوا به
من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين فان الممكن يجب فيصير موجودا
ولا الاخر بشرط الموجود به يصير واجب الوجود وغاية ما لزم من ذلك
ان يكون واجبية سابقة على موجوديته وعلة له وهما مرتبتان من
مراتب المعلول لا انه سابق على الممكن الذي هو المعلول وعلة له فانه
معلول للعلة الممكن ومرتبة من مراتبه مقدما على مرتبة اخرى منهما
كما عرفت قوله فلا يتصور تقدمهما على معلولها عنه مسلم قوله لا
مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية اقول ان اراد ان مجموعهما
ماخوذا معا عين الماهية فنسلم لكن مجموعهما ماخوذا بهذا الوجه ليس
من اجزاء العلة التامة فلا باس بعدم تقدمه وان اراد ان مجموعهما
ماخوذا فرادى فرادى عين الماهية بل جزء منه فممنوع له من الخط
انهما ماخوذين بهذا الوجه ليسا عين الماهية بل جزئين من اجزاء العلة
التامة ومقدمان على الماهية والفرق بين الاعتبارين يظهر في مثل
قولهم كل القوم لا يسعه هذه الدار معا ويسعهم لا معا بل فرادى
فرادى فان السعة وان كانت متعلقة بكل القوم في الصورتين لا
يصدق اذا اخذ القوم معا ويصدق اذا اخذوا لا معا فاذن فرق
بين المجموع الماخوذ معا والمجموع الماخوذ لا معا ولما كان مجموع المادة و
الصورة علة للماهية لا معا كان مجموعهما مقدما عليها كذلك في العلة (التامة م)
العلة مطلقا مقدم على المعلول بالوجه الذي هو علة بذلك الوجه قال
بعض الفضلاء لا يقال كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة لو
عرفوا العلة الناقصة بعض ما يتوقف عليه الشيء ولا شك ان كل جزء

من اجزاء العلة التامة بعض من مجموع ما يتوقف عليه الشي واذا ثبت ان
كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة يلزم ان يتقدم مجموع المادة و
الصورة الذي هو المعلول على نفسه لان مجموع المادة والصورة جزء من
العلة التامة وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة وكل علة ناقصة
متقدمة بالطبع على المعلول كما ذكره العلامة بحوطه فهنا سؤال لا نم ان
مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة لان العلة التامة
مجموع ما يتوقف عليه الشي وكل اجزائه اشياء يتوقف عليها الشي ولا شك
ان مجموع المادة والصورة ليس من تلك الاشياء فهو الذي لا يصدق عليه
مفهوم ما يتوقف عليه الشي وفيه بحث اما في السؤال فلانا نعم انه اذا
كان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة يلزم تقدم المعلول على نفسه
قوله لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة اقول ان اراد
ان مجموعهما ماخوذا معا جزء منه فنم لما يجوز ان مجموعهما ماخوذا على
هذا الوجه ليس من اجزاء العلة التامة وان اراد ان مجموعهما ماخوذا على انه نوله
من اجزاء العلة التامة فمسلم لكن لا نم ان مجموعهما ماخوذا بهذا الوجه نفس
المعلول فانه بهذا الوجه جزء العلة التامة وعلة ناقصة للمعلول واما في
الجواب فلانه اذا كان للعلة اربعة اجزاء مثلا كان له لا محالة اثنان منها
جزئين من العلة فيكون جزئين منها لان الجزء اعم من ان يكون واحدا او
كثيرا فمنع جزئية المادة والصورة غير متوجه نعم لو منع انهما جزء واحد فوجه لكان موجها
اذا كان الدعوى ذلك ثم قال ولو سلم ان مجموع المادة والصورة جزء
حقيقة من العلة التامة فلا نم ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة
ناقصة بل العلة الناقصة هو البعض الذي يغاير الشي ولا يلزم ان يكون
كل جزء من اجزاء العلة التامة بعضا كذلك فان مجموع المادة والصورة جزء
من العلة التامة لكنه ليس جزءا مغايرا للمعلول بل هو نفس المعلول والجزء المغاير له

كل واحد من المادة والصورة وفيه بحث لان مجموع المادة والصورة لو كان
جزءا من العلة التامة كانت العلة التامة موقوفا عليه ضرورة توقف الكل
على جزئه والمعلول موقوف على العلة التامة فيكون موقوفا على مجموع المادة
والصورة لان الموقوف على الموقوف على الشي موقوف على ذلك الشي فيكون
مجموع المادة والصورة موقوفا عليه للمعلول فلا يكون علة تامة فيكون
علة ناقصة لانه لا معنى للعلة الناقصة الا هذا فلا يصح منع كونه علة
ناقصة على هذا التقدير قوله واعلم ان هذين التقديمين الخ له تحقيق
هذا الكلام لان التقديمين المذكورين اذا كانا مشتركين في التقدم با
الذات لكانا قسمين منه فيجب ان يتحد التقدم بالذات احد معاني
التقدم لان يعد اقسمين منه كما يعد التقدم بالرتبة من معانيه
لا اقسامه بل يتحد ان تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه هو
التقدم بالطبع وتقدم الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير من حيث انه
يفيد وجود الشي ووجوبه هو التقدم بالذات والعلية حتى يكون للفاعل
المستجمع للشرائط بالقياس الى المعلول تقدم بالطبع من حيث انه محتاج اليه
وتقدم بالذات والعلية من حيث انه مفيد لوجوده والتالي يشير وجه
الى تقدم المحتاج اليه بقولهم ما لم يوجد المحتاج اليه لم يوجد المحتاج والى
تقدم الموجد بقولهم ما لم يوجد الشي لم يوجد غيره ومعنى التقديمين حسب
ما ذكرناه موافق لما اشار اليه الشيخ في الفلسفة الاولى بعد ما حقق منها م
معنى التقدم في قاطيغورياس الشفاء انهما فقال في المقالة الرابعة ان السابق
في باب ... ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن
هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس ... الا باعتبار يقع للرئيس
وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار للرئيس فيتحرى ص
ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشي

اي ينبغي ان يكون التقدم مشتركا بين التقدم بالطبع والتقدم بالعلية اشتراكا معنويا لا لفظيا بل يكون ... مشتركا بين التقدم ... بالرتبة بالاشتراك اللفظي ١٢

الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان
للاول وجود متقدم على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود
للواحد ان يكون الكثير موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون
كل واحد موجودا وليس كلامنا في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة
اولا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يحصل للكثير وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد
ذلك الى ما يحصل له الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الحصول م
الاخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله
من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان
على تجويز ان يكون ذلك الاول متى ما وجد لزم وجوده ان يكون علة
لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني
والذي له يستنكر العقل ان يقول لما تحرك زيد يده تحرك المفتاح ويستنكر البتة م
ان يقول لما تحرك المفتاح تحرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح تحركه
علمنا انه قد تحرك يده بالتعقل مع وجوده هو كيفي معا في الزمان يوضح بوهمها
تقدما وللاخر تأخرا اذا كانت الحركة الاولى ليس بسبب وجودها الحركة
الثانية والحركة الثانية بسبب وجودها الحركة الاولى هذا كلامه مع وضوح
دلالته على ما ذكرناه ظاهر فقد علم ان الاشتراك في التقدم بالذات مسلم لتة م
ذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان لا ينقسم المتقدم لان جميع اقسامه مشتركة
في مطلق التقدم وفيه بحث لان التقدم مشترك لفظي بين معان وكل
معنى من معانيه احد هذه الاقسام على ما صرح به الشيخ في الشفاء فلو كان
المتقدم بالذات احد معانيه لينبغي ان يعد من هذه الاقسام ولا يعد
اقسامه من معانيه كما لا يعد اقسام سائر معانيه منها ثم اشتراك التقدم
بالذات على التقدير المذكور بين المتقدم بالعلية والتقدم بالطبع اشتراك
معنوي واشتراك التقدم بين الاقسام المذكورة اشتراك لفظي والاشتراك

المعنوي

عنده
المعنوي على ما بيناه مانع من اقسامه معاني التقدم لا الاشتراك اللفظي
فلا ينقسم قياس احدهما على الاخر ثم قد يقال اذا اعتقد انه اذا قيد المعنيان
بالحيثيتين كانا معنيين متقابلين فيصح جعلهما قسمين للمتقدم وفيه
نظر لان التقدمين مشتركان في تقدم المحتاج اليه مطلقا بل نقول تقدم
الفاعل م المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم المفيد من حيث انه يفيد
وجود الشيء ووجوبه فان ذلك ايضا تقدم المحتاج اليه المخصوص من حيث
انه محتاج اليه مخصوص فكيف يصح جعل احدهما قسيما للاخر ولو
صح ما ذكره جرى في التقدم بالرتبة ايضا بان يقال التقدم من حيث
ان الشيء واقع في المرتبة السابقة قسم من التقدم والتقدم من حيث
انه واقع في خصوص المرتبة السابقة الطبيعية او الوضعية قسم اخر فيكون
معان م اقسام التقدم الرتبي معاني اخر وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان تقييد
المعنيين بالحيثيتين يستدعي تقابلهما بل المستدعي لتقابلهما هو انهما معنيان المعنى م
مختلفان نقل لفظ التقدم الى احدهما ثم منه الى الاخر كما هو شأن
غير واحد من معانيه فان لفظ التقدم نقل من التقدم بالرتبة الى التقدم
بالشرف ومنه الى التقدم بالطبع ومن التقدم بالطبع الى التقدم بالذات
كما يفهم من الشفاء وشبهة الاتحاد المذكور لا يحتمل فرقة بلا مرية واما
ثانيا فلان قوله تقدم المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم
الفاعل الموجب من حيث انه يفيد وجود الشيء غير مسلم فانهما معنيان
متباينان لا يصدق على اعطاء الوجود انه هو الاحتياج اليه
ضرورة وقد نقل لفظ التقدم من احدهما الى الاخر كما صرح به الشيخ
فيما نقلنا عنه آنفا نعم هما مشتركان في العروض ولا يلزم من ذلك نفي فيما م
تقابلهما الا يرى ان التقدم بالشرف والتقدم بالعلية كثيرا ما يشتركان في
بلغ العروض فان الفاعل المعطي لوجود المعلول اشرف منه ولا يلزم منهما

ومن ذلك يتضاد فهمان ثم هذا ليس فيما ذكره وفيما نقله ما يدفع الشبهة
التي أوردناها لأن التقدمين مشتركان في معنى هو تقدم المحتاج
إليه على المحتاج فالشبهة وهي أنه ينبغي أن يعد القدر المشترك بينهما قسما
آخر باقية بحالها ولا يندفع دفعها ببيان وفيه بحث لأنه إن أراد بالمشترك
التقدمين في تقدم المحتاج إليه أن تقدم المحتاج إليه جزء من مفهوم كل
منهما فهو ممنوع لأنه لا يعتبر في التقدم بالعلية أنه تقدم المحتاج إليه بل هو
تقدم معطي الوجود مع قطع النظر عن كونه محتاجا إليه أولا وإن أراد
به أنه يصدق على كل منهما أنه تقدم المحتاج إليه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك
أن يكون هذا المعنى قدرا مشتركا بينهما فإن المفهومات الصادقة على
أقسام التقدم كثيرة ولا يلزم من ذلك أن يكون شيء منها قدرا مشتركا
بين أقسامه مثلا يصدق على التقدم بالعلية أنه تقدم الشريف
على الخسيس كما يصدق على التقدم بالشرف ذلك ولا يلزم أن يكون هذا
المعنى قدرا مشتركا بين التقدمين المذكورين وإنما يكون قدرا مشتركا لو
كان هذا المعنى معتبرا في مفهوم كل واحد منهما قوله والشيخ استعملها في قا
طيغورياس الشفاء حيث قال فيه وههنا قسم للمتقدم مشهور فلذلك هو المتقدم
بالعلية فإن السبب متقدم على المسبب وإن كان لا يوجد أحدهما إلا و
جد الآخر وليس أحدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور بالتقدم بالطبع
ههنا فإن كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات
هذه عبارته وهو ظاهر في جواز إطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك
لكن لا دلالة لها على تخصيص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية بل الظاهر أنه أراد
بالتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع فإن العام
إذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص فيكون معناه قد
يحمل التقدم بالطبع على العلية والقسم الآخر من التقدم بالذات فيكون ح
على التقدم م

العدمين م
أحد أقسام التقدم م فإن لها
أحد أقسام التقدم
كذلك م لو كان لها
ومدلول اللفظ التقدم م

معناه القدر المشترك بينهما ولعل الشارح تبعا للمصنف في شرحه الإشارات
جعل قوله بالذات بيانا بالعلية والعلية واستفاد إطلاق التقدم بالطبع
على القدر المشترك من جعله تارة على القسم المشهور وأخرى على التقدم بالعلية
كما علم من كلام الشيخ وحمل كلامه على أنه قد يقال إنه يحمل على المتقدم بالعلية
أيضا فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا
المنقول يؤيد بعض ما شيدناه مما قرره لدى التأمل الصادق وفيه بحث
أما أولا فلأنه لم يتبين في كلام الشيخ هناك إطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك
المذكور أصلا بل بين هناك معنى مشهور المتقدم بالطبع لا يصدق على
المتقدم بالعلية وقال ثم يحصل الأمر فيه فيؤخذ إلى صناعة أخرى ثم فسره
فيها بمعنى أعم من المعنى المشهور صادق على المتقدم بالعلية من حيث إنه محتاج
إليه لا من حيث إنه متقدم بالعلية ومفيد للوجود وهو ما نقلناه عنه
في الحاشية السابقة أعني تقدم المحتاج إليه وهو ليس قدرا مشتركا بينهما
لأنه ليس معتبرا في التقدم بالعلية ولا في المعنى المشهور بل يصدق على المتقدم
بالعلية من وجه آخر كما يصدق عليه المتقدم بالشرف وأشار بالوجه المذكور
للتقدم بالطبع ههنا إلى قوله وقد يوجد أنه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في
لزوم الوجود كالواحد عند الاثنين فإنه إذا كانت الاثنينية موجودة
فالوحدة موجودة ولا ينعكس فليس إن كانت الوحدة موجودة فالاثنينية
لا محالة موجودة ومن المشهورات ما يكون كذا هو متقدم بالطبع وليس
في المشهور له شرائط وأما تحصيل الأمر في ذلك فيؤخر إلى صناعة أخرى
وأما ثانيا فلأنا لا نسلم أن الظاهر من عبارة الشيخ أنه أراد بالتقدم بالذات
ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع فإن ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع
هو أنه لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود ولا يطلق عليه الوجه التقدم
بالذات أصلا فإنه مرادف للتقدم بالعلية وليس أعم منه كما حسبه ولذلك جعل

أي م
الوجه م

في شرح الاشارات بيانا للتقدم بالعلية قوله لان اجزاء الزمان متساوية
في الحقيقة قيل فيه نظر لانه نص ابعينه ينفي ان يكون تقدم بعضها على بعض
لذواتها وما سيذكر الشارح عند قوله ولانه يحتاج كل حادث الى مادة
ومدة الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنهما من ان ماهية هي
بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود
الخارجي بمعنى انها لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الآخر وما ذكره
السائل انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها
متصفا بالتقدم وبعضها بالتأخر لا يجري فيها الا ان يكون احدهما بجنسه والآخر
بغيرها الا يستند الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص يعني ما ذكره في نفي العلية
فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص المعروض بما على ان التقدم يحقق
على فرض وجودهما فللسائل ان يقول يجوز ان يكون التقدم على فرض
الوجود مستندا الى العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف في العلية المفروضة
الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء بسواء وفيه بحث لان قوله يجوز
ان يكون التقدم على فرض الوجود آه انما يتمشى لو تحقق علية بين اجزاء
الزمان على فرض وجودهما كما يحقق التقدم بينهما على ذلك الفرض وليس
كذلك قال بهمنيار في كتاب التحصيل ليس بين السابق من الازمنة والحوادث
وبين الآتية علية لو صح له بقال نفي العلية بين اجزاء الزمان ههنا
مصادرة على المطلوب فانقول انما يكون كذلك لو كانت الدعوى نفي العلية
بينها وليس كذلك لان الدعوى ههنا نفي التقدم بالعلية ويجوز ان يستدل
على هذه الدعوى بنفي العلية قوله اقول مدفوع بان ذلك غير لازم قيل
لعل من فرض هذا القائل ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم
اجتماعهما والتقدم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فهما
نوعان متغايران غاية الامر انهما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة بانها

من حيث انه لا يجامع المعلول يتقدم عليه بالزمان ومن حيث يحتاج
اليه المعلول يتقدم عليه بالطبع وهذا لا يخل بالمقصود وهو مغايرة التقدم بين
اجزاء الزمان لو فرض ان بينهما تغايرا في الوجود وتقدما بالطبع بذلك ترتيبا له
الاعتبار فيها ايضا نوع آخر من التقدم وهو الذي يعتبر فيه عدم
الاجتماع والكلام في هذا التقدم وفيه بحث لان القائل المذكور قد
استدل على ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر ليس بالعلية
ولا بالطبع بقياس مركب من مقدمتين احدهما ان السابق والمسبوق
في هذين النوعين من السبق جايز الاجتماع والشارح منع هذه المقدمة
وما ذكره من الفرض لا يتعلق له بهذا الدليل بل لو سلم كان اشارة
الى دليل آخر له اثر له في كلام القائل المذكور فكيف يكون نقضا ذلك قوله اقول
السبق بالرتبة هو عبارة عن ان يكون السابق اقرب قيل قد مر صح
ان اختلاف انواع التقدم انما هو باختلاف المعنى الذي فيه التقدم و
لا شك ان ذلك المعنى في الرتبي هو كونه مبدءا او القرب من المبدء و
في الزماني غيره ولذلك يكون المتقدم بالزمان من حيث هو متقدم بالزمان
الزمان غير مجامع للمتأخر بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع
كان المتأخر كان من حيثية اخرى نوع آخر من التقدم وهذا يوجب
كون ذلك التقدم قسما آخر وفيه بحث لان قوله وفي الزمان غير مسلم
وكيف يسلم ذلك من ذهب الى ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها
رتبي واما امتناع اجتماع المتقدم والمتأخر من الزمان فلم لا يجوز ان
يكون بواسطة كونه غير قار الذات لا لخصوص التقدم والتأخر بحسبه
قوله لوجهان يكون سبق العلة المعدة على معلولها سبقا زمانيا
قيل لا يلزم من ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زماني وهو حق
لانحصار سبقه الزماني وفيه بحث لانه يعني كلام السائل اذ نوقض

السبق الزماني بذلك يقتضي ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها
من حيث انها سبقها عليه سبقا زمانيا لصدق التعريف عليه من هذه (انه اهم)
الحيثية وبما ذكره لا يندفع هذا الكلام بخفي ووجه الدفع ان المعلول
كما يحتاج الى وجود العلة المعدة يحتاج الى عدمه الطارئ ايضا فهناك
سبقان بالطبع على المعلول احدهما لوجود العلة المعدة والثاني لعدمه ولا
يتحقق تعريف السبق الزماني بشيء منهما اما عدم انتقاضه بسبق العدم
فلان السبق بهذا الشيء وهو عدم العلة المعدة يجتمع مع المسبوق و (المعنى صح)
هو المعلول واما عدم انتقاضه بسبق الوجود فلان السابق بهذا
السبق وهو وجود العلة المعدة وان لم يجتمع مع المسبوق الا ان منشا
عدم اجتماعه معه ليس سبقه عليه بالطبع بل منشا ذلك اشتراط
المعلول بعدمه وسبق عدمه على المعلول ولولا ذلك لجاز وجودهما اجتماع
وجودهما معه بلا ريبة ولا شك ان كون القبلية منشا لعدم اجتماع
القبل مع البعد معتبر في التعريف كما يتبادر منه ولو لم يعتبر هذا لا ينتقض
التعريف بالسبق بالشرف والسبق بالرتبة فيما لا يجتمع السابق بهما المسبوق
قوله واما ثانيا فلان انقطاع السؤال اذا اعتبرت قطعة معينة
من الزمان ولاحظت اتصالها وقسمتها الى قسمين وجدت تقدم احدهما
على الآخر ذاتيا بالمعنى الاعم للقسمين المعتبرين على الوجه المذكور وهذا
القدر كاف في المطلوب اذ لو سئل عن تقدم ما ذكر و اجيب بوقوع (احدهم)
احدهما في احد القسمين المذكورين والآخر في القسم الآخر وقف السؤال
بناء على ان تقدم احدهما على الآخر بين ولان تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض بين قسم جمهور الناس الزمان باعتبار التقدم والتأخر
الى اقسام شتى نعم لو اعتبرت جزئي غير معلوم الاتصال منه لربما يشك
في تقدم احدهما على الآخر وذلك غير مضر فيه لكون يظهر ان قسمة الزمان

الى الانقسام باعتبار التقدم والتأخر يبني على كون تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعضها بينا وفيه بحث لانه كثيرا ما لا يتفطن بانقسام الزمان (يتفطن صح)
الى هذه الانقسام لبين من له الكتاب فهذه امارة ظاهرة على ان (الا الكتاب صح)
التقدم المذكور بين غير محتاج الى الاكتساب قال بعض الفضلاء مجيبا
عن ايراد الشرح المراد ان السؤال ينقطع عند ذكر النوع بمجرده لكنه
على ذلك الزمان المتقدم بدون اعتبار دلالة لكنه على شيء آخر من مفهوم
التقدم على اليوم وان لم يخل عن الدلالة عليه ولذلك لو اخبر عن الامس
بزمان نوح وعن اليوم بزمان محمد عم وقيل زمان نوح متقدم
على محمد كان انقطاع السؤال عند هذا القول باقيا بحاله وفيه (زمانه صح)
بحث لانه لا يلزم ان انقطاع السؤال بمجرد دلالة لكنه على الزمان المذكور و
بقاء انقطاع السؤال حين التعبير عن الزمانين المذكورين بزمان
نوح ومحمد عم بناء على ان تقدم زمان نوح على زمان محمد عم معلوم لنا (عليهما صلوات الله وسلامه بيان)
الا يرى انه لو عبر عنهما بزمانين غير معلومين التقدم كالصيف
والشتاء لم ينقطع السؤال قوله ولو سلم فانما يدل على كونه بينا
قبل لعل كان هناك واسطة في الثبوت يصح السؤال بلم وان كان
بديهي الثبوت فذلك ظ لان بديهية الاقتران لا ينافي السؤال
بطلب اللم وفيه بحث لان السؤال قد يكون عن سبب الثبوت كان
يقال لم كان كذا فهذا لا يجري في النظريات والبديهيات ايضا
وقد يكون عن سبب الاثبات كان يقال لم قلت كذا وبما ذا
علمت انه كان كذا فهذا لا يجري في النظريات وينقطع اذا انتهى الى
البديهي وقد اعتبر الشارح هاهنا السؤال عن سبب الاثبات
حيث قال لماذا قلت انه يتقدم عليه ولما انتهى الى تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض لزم انقطاع السؤال لكونه بديهيا وبالجملة فذلك

انتفاء الواسطة في الاثبات لا في الثبوت ولذلك قال ولو سلم فانما
يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت
ولا يخفى حسبان السؤال مطلقا ينقطع واعترض عليه بانه يلزم
انتفاء الواسطة في الثبوت ايضا **قوله** ولهذا قال الولي وجه الضبط الخ
فيه قد جعل اي المعنى المراد من التقدم المشترك بين اقسامه على ما
نقل من الشفاء فلو اراد انه اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير
حاصل في الشرف واصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه ولا
يحتاج الى الاعتذار بان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم
في المجالس غالبا فانه مع عدم جريانه في غير الانسان وكون التقدم
بالشرف جاريا كثيرا في غيره يجعل عين تقدما مجازا والكلام في المعاني لما
علم من اقسام التقدم فمعنى اطلاق التقدم عليها مجازا حتى فهو
تخصيص من بينها بجعله قسما براسه وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان
الامر المشترك المذكور بين معاني لفظ التقدم معنى لفظ التقدم كيف ولو
كان كذلك لكان لفظ التقدم بمعنى واحد مطلق على جميع ما ذكر من الاقسام
وليس كذلك بل هو منقول من بعض هذه المعاني الى بعض آخر كما صرح
به في الشفاء ونقلنا عنه آنفا واما ثانيا فلان احد معاني لفظ التقدم
معنى التقدم بالشرف كما نص عليه الشيخ في الشفاء واطلاقه عليه
بحسب هذا المعنى **قوله** ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة
الخ فكذا يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان عليه لان لا يكون
لها تقدم عليه بالزمان لانه لا مانع من اجتماع عدة اقسام من
التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة
للفلك بالنسبة الى كون ما تحته العنصريات وفيه بحث لان الشارح قال ح
يلزم على هذا اي يلزم بمقتضى هذا التقسيم وهذا التقسيم تقتضي خروج

الحد عن المتقدم بالطبع لانه اعتبر فيه اجتماع المتقدم مع المتأخر واجتماع
المعد مع الشيء محال ودخوله في المتقدم بالزمان يصدق تعريفه بخارج من
التقسيم عليه فيلزم بمقتضى التقسيم المذكور خروج الحد عن المتقدم بالطبع
ودخوله في المتقدم بالزمان ولا يندفع ذلك بما ذكره من جواز
اجتماع اقسام التقدم لان بمقتضى هذا التقسيم يمتنع اجتماعها حيث اعتبر
في بعضها ما ينافي المعتبر في بعض آخر **قوله** وان لم يكن محتاجا اليه الخ
يلزم على ما ذكره ان يخرج التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضين
للمتقدم بالعلية او للمتقدم بالطبع والتقدم بالزمان العارض للمتقدم
بالطبع عن التقدمات المذكورة لان المتقدم في الصور المذكورة يحتاج
اليه المتأخر وقد اعتبر في كل واحد منها كونه غير محتاج اليه مثلا اذا كان
اب متقدما على ابنه بالرتبة لم يصدق على تقدمه الرتبي تعريف التقدم
بالرتبة على ما يخرج من التقسيم وقس عليه التقدم بالشرف والتقدم
بالزمان العارضين له بالقياس اليه فلا يلزم ذلك لو كان معناه
نفي ان يكون محتاجا في الواقع وهو ممنوع اما لو اريد به نفي ان يكون محتاجا من
حيث هذا التقدم ومحصوله انه لا يعتبر فيه ان يحتاج المتأخر الى المتقدم
وقيد الحيثية معتبر في التعريفات على ما هو المشهور بين المحصلين
وفيه بحث اما اولا فلان معنى قول الشارح المتقدم ان احتاج اليه المتأخر
فكذا وان لم يحتج فكذا انه ان احتاج اليه في الواقع وان لم يحتج اليه
فيه لا انه ان اعتبر في مفهوم المتقدم انه محتاج وان لم يعتبر في مفهوم
ذلك وصرف الكلام عن معناه الى غيره بلا قرينة صارفة غير جائز
سيما في التعريفات واما ثانيا فلان ذلك انما يستقيم لو كان الاحتياج
معتبرا في مفهوم التقدم بالعلية والتقدم بالطبع كليهما لكنه ليس معتبرا في
مفهوم التقدم بالعلية كما حققناه واما ثالثا فلانه لو كان معنى كلام

فلا يلزم ذلك اصلا اذ يصدق على التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضين للمتقدم بالعلية او التقدم بالعلية الا الاعتبار والاحتياج المتأخر الى المتقدم صح

الشارح ما ذكره لكان معنى قوله وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب
الى ان اعتبر في مفهومه امكان الاجتماع ويلزم من ذلك ان يكون
امكان الاجتماع معتبرا في مفهوم المتقدم بالرتبة والمتقدم بالشرف
ولم يعتبر في مفهومهما ذلك اصلا ثم تعريف المتقدم بالزمان على ما يخرج
من هذا التقسيم هو متقدم له بحسب الى الجانب المتأخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود المتأخر ح
ومعنى الحيثية المعتبرة فيه هو انه من حيث هو متقدم له بحسب الى المتأخر
ولا يمكن اجتماعهما في الوجود لان معناها انه لا يعتبر فيه انتساب المتأخر
الى المتقدم كما حسبه فليلاحظ وقس عليه معنى الحيثية المعتبرة في سائر التعريفات
المذكورة قوله ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين قيد لما كان الزمان
عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية
الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا
التقدم والتأخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتهما
فالمعية الزمانية تتصور عندهم في اجزاء الزمان اصلا واما في
غير اجزاء الزمان فتجوز المعية الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة
واما المعية الزمانية الحقيقية فله برهان على نفيه فيه وله على اثباته
فهو محل نظر هكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لا احتمال تحققهما في غير
اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ولو قيدت بحقوق المعية الذاتية
عند المتكلمين بين المتضايفين لم يبعد وله يتوهم ان بينهما معية
زمانية حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية بينهما لوقوعهما
في زمان واحد غايته ان ذاتيهما تقتضيان الوقوع في الزمان
الواحد فلا يكون المعية بينهما الذاتية على نحو كون المتقدم والمتأخر
الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتهما وفيه بحث اذ تحقق
المعية الذاتية بين المتضايفين عند المتكلمين غير مسلم لان اقتضاء

وقوعهما في زمان واحد بواسطة علية ذات كل منهما الوصف الآخر
كما صرح في موضعه لذاتيهما ووقوعهما في زمان واحد لعله فيه
العلية فلا يكونان معا بالذات كالعلية المستلزمة للمعلول فلا يقتضي
التقدم معية الباري بالزمان ليس لوقوعهما في زمان واحد
ولا لتقارنهما فيكون هذه المعية معية ذاتية في القسم السادس
اذ لا معنى لها الا تقارن شيئين في زمان زائد عليهما فيه او بعضها
زمان لم وفيه بحث لان انحصار المعية الزمانية في القسمين المذكورين
ثم فان كل الواقع الزمان في الوجود مقارن لذلك الزمان مقارنة
ما ثابتة وخارج عن القسمين المذكورين ومعنى كون الباري مع غير زماني
ان ليس له تغير كون بحسبه منطبقا على الزمان وان كان معه في
الوجود قوله اختلفوا الى المعنى المشترك بين هذه الاقسام المقول
من وه عليها بالتشكيك ما اشار اليه الشيخ في المقالة الرابعة من الهيات
الشفاء بقوله فنقول ان التقدم والتأخر وان كان مقولا على وجوه
كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان للمتقدم من
حيث هو متقدم شيئا ليس للمتأخر ولا يكون شيء للمتأخر الا وهو موجود
للمتقدم وقول الشيخ بعد ذلك والمشهور عند الجمهور هو التقدم المكاني
والزماني ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك الى كذا ومنه الى كذا يدل
معان ح على ان التقدم منقول من تقدم المكاني والزماني الى معان اخرى وهذا
اظهر مما ذكره المصنف ان اراد بالنوع المعنى المذكور فهو غير مفهوم
من لفظ النوع وما يقوم مقامه وان اراد معنى آخر مشتركا بين
الخمسة مقولا عليها بالتشكيك فهو غير ظاهر فيدل على المخالفة بين كلام
الشيخ والمصنف فان المصنف ذكر ان مقولية النوع بالمعنى الاصطلاحي
بالتشكيك وهو بعينه ما صرح به الشيخ ولكن الشيخ ذكر ان اللفظ

منقول من التقدم الزماني والمكاني الى هذا المعنى وهو لم يذكره المص لا صريحا
بين ما ذكره وبين ما ذكره الشيخ اصلا وقوله ان اراد بالسبق
المعنى المذكور فهو غير مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه مندفع
بان هذا المعنى هو المعنى الاصطلاحي للسبق وما يقوم مقامه وهو
المفهوم منه بحسب الاصطلاح وفيه بحث لان ذهب المص الى ان السبق
مشترك معنوي بين هذه الاقسام على ما نقل عنه الشارح وما
ذكره الشيخ من انه منقول من بعض هذه المعاني الى بعض اخر يدل على
انه مشترك لفظي بينها فلا محالة يكون بين كل منها وبين القدم حكم الشيخ
باشتراك تلك المعاني في امر لا يقتضي ان يكون هذا الامر معنى لفظ السبق
كما لا يخفى وما نقل عن الشيخ من انه ذكر ان اللفظ منقول من التقدم الزماني
والمكاني الى هذا المعنى المشترك بين الخمسة من غير قرينة وما يوهم
من ان للفظ السبق معنى اصطلاحيا شاملا للخمسة باطل فلم يثبت
هذا الاصطلاح اصلا ولا يفهم منه المعنى المشترك قطعا قوله فذلك
لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج
الى غيرها غير مسلم ولا يجوز ان يكون الاحتياج الى العلة المؤثرة المو
جبة من جهة واحدة والى غيرها من جهتين او جهات لا بد لنفي ذلك
من دليل فتدبر انما الاحتياج اليها اقوى واكمل لكون الاحتياج اليها كان ه
ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنه بعض المعلولات
اولا لانها تفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها وفيه بحث
لانه لا يلزم من شيء منهما ان يكون الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة
اقوى واكمل قوله لا يجوز في هذه الثلثة الا فيه فيكون السبق فيها
اثبت وادوم فيكون اولى اقول هذا بعيد غاية البعد يدل على اختلاف
حصول السبق في موضوعاته وكون السابق مقولا بالتشكيك عليها بلغ

لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على المقدمات كما ان بعض
المقادير يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا
يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم
السبق المطلق في السبق هو ان يكون للشيء معنى حيث ليس للاخر ولا
يكون للاخر الا وحيث يكون له فهذا المفهوم في السبق الذاتي اقوى
لانه يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للاخر ولا يمكن ان يكون له
فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا
للوجود وظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة
فانه ممكن وكذلك في سائر انواع السبق وان لم يكن هذا المعنى للمتاخر
من هذه الحيثية لكنه يمكن ان يكون له فيكون السبب الذي هو محقق معنى
السبق في الاول اتم فيكون السبق فيه اقوى قلت هذا لا يقتضي ان
يكون اطلاق السبق على اقسامه بالتشكيك كما ان كون خط ازيد
من خط لا يقتضي ان يكون اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون
سواد اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك
وفيه بحث لان الظاهر ان دعوى التقدم ههنا ان الامر المشترك بين
امر امي الخمسة وهو ان للمتقدم من حيث هو متقدم ليس للمتاخر ولا شيء
للمتاخر من حيث هو متاخر الا وهو للمتقدم مختلف الحصول في موضوعاته
فالحمل على الموضوعات الماخوذ منه يكون مقولا بالتشكيك بالقياس
الى الموضوعات التي هي المتقدمات لا انه يكون مقولا بالتشكيك بالقياس
الى عوارضها التي من المتقدمات كما ان الوجود لما كان مختلف الحصول في هي صح
موضوعاته كان الوجود مقولا بالتشكيك بالقياس الى الموجودات
لا الوجود بالقياس الى الوجودات والسواد لما كان مختلف الحصول في
موضوعاته كان الاسود مقولا بالتشكيك بالقياس الى السود

بالقياس الى افراده العارضة لها وقد سبق بيان ذلك في فصل الحكاية
ثم النص عبر عن الامر المشترك بين الخمسة بالسبق وحيث حكم بانه مقول
بالتشكيك اراد به السابق كما يقال الوجود مقول بالتشكيك واريد به المو
الوجود وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده لا نقد سلم ان السابق مقول
بالتشكيك قوله او حاجة كما في التقدم والتاخر بالعلية والطبع فيه بحث
لان العارض الذي يتبع التقدم والتاخر باعتباره لا بد ان يكون مشتركا
بين المتقدم والمتاخر كالزمان والمكان كيف لا وتقدم المتقدم على المتاخر
انما يكون فيه والحاجة ليست مشتركة بينهما لانه لا يجب ان يكون للمتقدم
حاجة الى شيء والصواب ان يقال او حصول الوجود كما في المتقدم بالعلية
او بالطبع لان العارض الذي يتبع التقدم بالعلية والتقدم بالطبع باعتباره
هو حصول الوجود وقد اشار الشيخ الى ذكره في التقدم بالعلية بقوله
فان وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب
عند وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك لكن ليسا
معا بالقياس الى حصول الوجود فانه لكن لا ان وجود ذلك لم يحصل من وجود هذا
فوجود ذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا الى حصول الوجود ولهذا الحصول وجود هو من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس صح
قيل انما لم يذكر ذلك لانه لا اراد الشارح بيان المعنى الذي فيه التقدم اما لو
اريد به بيان ما هو منشأ التقدم فلا لان الحاجة منشأ التقدم و
لفظ النص ظاهر فيما ذكره فان مع التقدم دايما بالعارض والظاهر ان الباء
للسببية لا للظرفية وعلى تقدير التنزل لا مانع في حمله على السببية فلا من؟
يرد ما اورده وفيه بحث لانا نسلم ان ارادة قوله الحاجة منشأ التقدم
انها منشأ التقدم بالطبع فمسلم لكن لا يكفي ذكره في تحرير كلام الشارح على
بيان منشأ التقدم فان الشارح رتب التقدم بالطبع والتقدم بالعلية
كليهما على الحاجة وان اراد ان الحاجة منشأ التقدم بالعلية فممنوع لان

عن الفاعل من العلل محتاج اليه وليس تقدما بالعلية بل منشأوه ما
نقلناه عن الشيخ انفا وايضا لو كان مراده بيان ذلك لما كان لاشكال
في القسم السادس لانه لا يتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر لا محالة
بسبب عين ذوات الاجزاء لتشابهها في الحقيقة قوله انما الاشكال في
القسم السادس هذا الاشكال انما يتوجه اذا اريد بالعارض الزماني
نفس الزمان كما حسبه الشارح اما لو اريد به ما يعرض لاجزاء
الزمان لذواتها ولغيرها بواسطتها وهو عدم الاجتماع فلا اشكال
لان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض الاخر بعارض زماني
هو عدم الاجتماع وكذا لو اريد بالعارض المكاني نفس المكان كما فسره
يكن م الشارح لم يتقدم بعض اجزاء المكان على بعض اخر بعارض مكاني اذ
ليس للمكان مكان وان اريد به ما يعرض للمكان لذاته وللمتمكن بوا
سطته وهو القرب من المبدأ المحدود كان تقدم بعض اجزاء المكان على بعض
اخر بعارض مكاني على ان حمل العارض الزماني والمكاني على الزمان والمكان
بعيد جدا قوله لا يمتنع الخلو عنهما قيل يعني ان العقلاء اتفقوا على امتناع
الخلو عن القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم الشيء
وعلى هذا المعنى قوله في القديم والحدوث الا ضابطين لا يلزم منه يمتنع الخلو
منهما الا انهم لم يشترطوا ذلك فيهما لانه يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما
الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم الشيء وتحقيق
الموضع من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا لانه يقتضي وقوعه في
الزمانيين م زمان لعدم اعتبار الزمان في القديم والحدوث وفيه بحث لان الاولى
ان يقال الجمهور يطلقون القديم والحادث الحقيقيين على معنيين لا يخرج
عنهما شيء من الموجودات فلو كان الزمان معتبرا فيهما لزم الشيء قوله
وتحقيق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف فيذكر في كشف الحكمة بذكر

لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم
جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لغيروا المعنى
المتعارف من الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه مجازا اصطلاحيا
وفيه بحث لانه لم ان الحدوث الذاتي عند الحكماء هو المسبوقية بالعدم بل
هو عندهم المسبوقية باللاوجود واللاعدم كليهما كما سيجي قوله فان الحكماء
قد جازوا الشيخ في الهيات الشفاء في بيان ذلك عنا ان فان للمعلول في
نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجود والذي ولو...
يكون للشي في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي
يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات
هذا كلامه ويتوجه عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما
كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كل طرفي الوجود
والعدم الى العلة ويتجه لي في هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود
المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود
العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها وبه عليه مثلا ما هو
فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في
مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان
قلنا اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم
الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له
الوجود في هذه المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت يقتضي وجوده في هذه
المرتبة سلب وجوده فيها على طريقة نفي القيد لا سلب وجوده المتصف فيها لا م
ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء
الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه
بالعدم في هذه المرتبة كما في الامور التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية بلغ

فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا مقدما
عليه لا يقال كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم في زمان
وجود المتقدم فليكن المتأخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود
المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف با
العدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه عن طرفي النقيض في ذلك
الزمان وهو محال واما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم
المرتبة م اتصافه بالعدم في تلك المرتبة حتى يكون طرفا للاتصاف فان
خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى ان ليس شي منهما في هذه المرتبة غير
محال بل واقع كما تحقيقه وقد تحقق من ذلك البحث ان الممكن ليس له في
المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم
بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا
ثم لقائل ان يقول لو تقدم عدمه بالامكان بالذات على وجوده كما
ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي عندهم منحصر في
ههنا م ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة
التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم
ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده بنفسي لا ما يحتاج
وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له كلها
خارجة عنها لانه انما ينظر اليها في هذا النظر بعد ما هي مفروغ عنها
عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة
وفيه بحث اما اولا فلان الشيخ لم يرد بقوله للمعلول في نفسه ان يكون
في نفسه م ليس انه في نفسه معدوم كما حسبه بل يريد انه ليس له هوية اشارة
الى ما ذكره في بحث الماهية من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي
حاصله ما ذكره ان المعلول اذا اخذ بنفسه ولم يؤخذ معه غيره كان

من حيث الحيثية ١٢م

جميع ما يغايره مسلوبا عنه في هذه المرتبة فسلب ما يغايره عنه
يكون له في نفسه والوجود يكون له من علته التي غيره وما
للشيء في ذاته مقدم على ما له من غيره تقدما ذاتيا فيكون ليس
المعلول بعد ليس بحدية بالذات ولو كان علته دائما وبقيه من ان
المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كان لكن واما ثانيا
فلان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة لو كانت مسلوبا
على طريقة نفي القيد لم يكن المعلول موجودا في هذه المرتبة فيكون
معدوما فيها لعدم الواسطة ويكون سلبه ح متصفا بكونه
في هذه المرتبة والا لخلت هذه المرتبة عن وجوده وسلب وجوده
معا وهو هذا الا كما يقال وجود زيد يوم الجمعة مسلوب على طريق
نفي القيد لم يكن سلب وجوده في يوم الجمعة فعلى الجواز ان لا يكون
اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في هذه المرتبة قلنا جواز
جواز ذلك ممنوع لان اتصافه في هذه المرتبة بالعدم لا يلزم
تقدم هذه المرتبة على وجود المعلول وهو قبل وجوده معدوم
بالضرورة سواء كان ذلك القبل زمانا او مرتبة واما ثالثا
فلان عدم استحالة خلو المرتبة عن النقيضين غير مسلم لان
العقل يحكم بعد تصور النقيضين على امتناع اجتماعهما وامتناع
ارتفاعهما مطلقا سواء كان الاجتماع والارتفاع في زمان
او في مرتبة فكما انه يمتنع اجتماعهما في زمان او مرتبة واحدة كذلك
يمتنع ارتفاعهما في احدهما نعم قد يعتبر العقل الماهية مجردة عن
جميع ما يغايرها وهي لو كانت كذلك كانت خالية عن الوجود و
العدم لكن ذلك مجرد اعتبار ذهني يمتنع تحققه في الواقع و
يمتنع خلو الواقع عن النقيضين سواء كان زمانا او مرتبة و

واحدة

ليست من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة ولا يلزم من ذلك ان لا يكونه موجودا ولا معدوما ... الموجود ... ولا يلزم ... نفي العام ١٢م ويمتنع خلو الواقع

ذلك ظاهر جدا واما رابعا فلان انحصار التقدم الذاتي عندهم
فيما بالعلية وما بالطبع ممنوع لان تقدم ما للشيء في نفسه على ما له
من غيره ايضا تقدم ذاتي عندهم على ما نص عليه الشيخ فيما نقلنا
عنه انفا واما خامسا فلان تفسير العلة بما يحتاج اليه المعلول
لا يقتضي ان يكون المحتاج اليه غير سابق على الاحتياج كما حسبه
ولو سلم انه يقتضي ذلك يخرج عن تعريف العلة العلة السابقة
على الاحتياج كالفاعل والمادة في الامور الحادثة قال بعض الفضلاء
اختلفوا في تفسير الحدوث الذاتي فمنهم من فسره تارة بالاحتياج
في الوجود الى الغير واخرى بمسبوقية استحقاقية الوجود او العدم بحسب
الغير باستحقاقيته لا استحقاقية الوجود والعدم بحسب الذات
ومنهم من فسره بتقدم لا اقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الو
جود بالغير والظاهر ان المراد بلا اقتضاء واللا اقتضاء المذكورين
معنى لا استحقاق واللا استحقاق ثم قال واعلم ان الاولى صدق
التفاسير المذكورة للحدوث ما يصدق على الوجود فقط دون
العام للموجود والمعدوم لان لا يسمى الممكن حال عدمه حادثا قوله
لكن لا يمكن اجراؤه في القدم فقد يمكن ان يقال لما وجد القدم
الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه بكونه فيلزم
ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف
في تلك المرتبة حادثا هف وانت بما سبق في تحقيق الحدوث
الذاتي قادر على حل هذا وامثاله ولعل ارادة توجيه الكلام قياسا
على حل ما ذكره في الحدوث الذاتي ان يقال غاية ما لزم من
عدم القدم في هذه المرتبة ان لا يكون الموصوف فيها قديما
على طريقة نفي القيد ولا يلزم ان يكون حادثا فيها لجواز ان يكون

وامثاله ١٢م

في المرتبة المذكورة خاليا عنها وفيه بحث لان الخلو عن الحدوث
والقدم الذاتيين بالتفاسير المذكورة غير جائز كما لا يخفى على من
تامل فيها قوله وكل ما يكون العدم جائزا من حيث هو عليه يكون
موجودا غير مسلم لان مفهوم الشيء لا يلزم ان يكون كما اراده
بل يجوز ان يكون عارضا له او عارض الوجود الخارجي يجوز ان
يكون العدم معتبرا فيه الا يرى ان بعض من يرى وجود النقطة
في الخارج عرفها بانها عرض ذو وضع يقتضي عدم القسمة فالاولى
ان يقال لما كان العدم الذاتي عدم المسبوقية بالغير كان العدم محمولا
عليه مواطاة فلا يكون موجودا خارجيا قوله فلو فرض تركب
الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى
جزئه وفيه بحث لانه لو كانت الاجزاء العقلية عبارة عما تركب الشيء
منها في الوجود الذهني كان الاجزاء الخارجية عبارة عما تركب منها
في الوجود الخارجي لزم احتياج الشيء اليها في التحقق الذهني كما حسبه — الوجود م
الشارح لكن لا امتنع ان يكون الشيء في الوجود الذهني واجبا
بالذات لاحتياجه الى الذهن في هذا الوجود استغنى الواجب عن
نفي هذه الاجزاء عنه فليس الدعوى ههنا ان الواجب في الوجود
الذهني بسيط والا لزم احتياجه في هذا الوجود الى جزئه لانه ليس في هذا
الوجود بواجب قطعا ومحتاج الى جزء سواء كان بسيطا او
مركبا بل الدعوى ان الواجب في الوجود الخارجي الذي هو واجب
فيه بري عن الاجزاء التركيبية وعن الاجزاء التحليلية ايضا اما براءته — التركيبية م
عن الاجزاء التركيبية فظاهر واما عن الاجزاء التحليلية فلان الجزء
التحليلي هو ما ينقسم العقل الشيء اليه سواء كان مقداريا كالنصف
متصلا او غير مقداري كالجنس والفصل وهذا القسم خص — بلغ

باسم الاجزاء العقلية بعض الشيء وله ذات حاصل فيه واذا قايس العقل
تلك الذات الى الشيء الذي هو بعض منه في مرتبة الوجود يحكم بتقدمها — هي م
عليه بالطبع فلو كان للواجب شيء من تلك الاجزاء لم يكن واجبا
بالذات ينتهي سلسلة الموجودات هف فان قلت الاجزاء التحليلية — ومنتهى م
تحصل بفعل العقل وتقسيمه الشيء اليها فما لم يقسم العقل الشيء لم يكن
له اجزاء تحليلية اصلا فيكون الاجزاء المذكورة متاخرة عن تقسيم
الشيء وتقسيمه متاخرا عنه فكيف يتصور ان يكون الاجزاء المذكورة
متقدمة عليه قلت لتلك الاجزاء ذوات متصفة بالوحدة قبل
التقسيم العقلي الشيء ولم يتميز بعضها عن بعض في هذه المرتبة فاذا
قسمه اتصف ذوات الاجزاء بالبعضية والكلية وتميز بعضها — بالنصفية م
عن بعض عند العقل فذات الجزء متقدم على التقسيم المذكور واتصاف — التفصيل م
تلك الذات بالجزئية متاخر عنه والعقل يحكم بتقدم ذات الجزء
على الشيء لا بتقدمه مع وصف الجزئية عليه غاية الامر ان حكمه بتقدمها
مما يكون بعد التقسيم لان قبل التقسيم لا يتميز ذوات الجزء عند
العقل فلا يقدر ان يحكم عليها فاذا قسم الشيء الى الاجزاء وتميز الجزء عنده — الى م
وقاس اليه الشيء في مرتبة الوجود حكم بتقدم ذات الجزء على الشيء تقدما
بالطبع فذات الجزء متقدم عليه وعلى التقسيم ايضا وحكم العقل بتقدمها
متاخر عنها ولا محذور في ذلك فان قلت معنى تقدم امر على آخر
حصول المتقدم على حصول المتاخر عبارة عن ان يكون للمتقدم حصول — ويوم
في مرتبة لا يكون المتاخر حاصلا فيها فاذا كان الجزء المذكور متقدما
قبل التقسيم وهي مع مبهمة لزم ان يكون المبهم حيث هو مبهم حصول
وهو منكر عند القوم قلت لا نم ان التقدم المذكور عبارة عن ذلك
كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون للعلة الموجبة حصول في مرتبة

بدون حصول المعلول بل هو عبارة عن احقية ما يجد بها في

العقل للمتقدم على المؤخر ذاتا سيما الى الوجود يعبر عنها بالفاء

المنعقل سيما في قوله وجد العلة فوجد المعلول ووجد الجزء فوجد

الكل وله عن ان يجد العقل بعد التفهيم احقية ذاتي الجزء قبله فان

قلت قد اشتهر في السنة المتأخرين ويفهم من الشرح ايضا ان الاجزاء

العقلية هي ما تركب الشيء منها في الوجود الذهني وعلى ما ذكرت انت

هي شطر من الاجزاء التي تحلل العقل الشيء اليها وان كان في الوجود

الخارجي فانما اراد العموم بها قلت ينبه انهم ارادوا بها ما ذكرت

فانهم صرحوا بان الاجزاء العقلية للانسان هي الحيوان الناطق

وللسواد هي اللون القابض للبصر ولا خفاء في ان الانسان في

الوجود الخارجي حيوان ناطق لا في الوجود الذهني فانه هناك ليس

حيوانا ولا ناطقا بل كيفية نفسانية كما حقق في موضعه ولا في

ان السواد في الوجود الخارجي لون قابض للبصر لا في الوجود الذهني

ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى فقيد الاجزاء العقلية متغايرة بحسب

المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني فلعدم تمايز

وجودها واحد ومفهومها اثنان فوجودها غير ماهيتها و

ايضا قد ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما مر ومعنى

ذلك انه تشخص بسيط لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية

ووجود ولو كان لها ماهية كلية لم يكن في من حيث انها ماهية موجود لم

بل احتاج الى امر اخر يحصل تشخصه فلا يكون وجوده عين ماهيته

ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير وجوده لاحتاج ايضا في

بوجوده الى علة ما فاما ان يكون نفس الهوية او غيرها وكلا

هما محالان يتعلق بشيء اخر اصله سواء كان جزاله او عوضا

علي ما فصل في مقامه

والا صل ان وجود

الواجب لا يكون الا هو

ههنا تم

او عدم التقدير بين يكون وجوده وصفا وصفا للغير بمعنى انه يكون

هناك شيء موجود وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر وفيه بحث

اما اولا فلان المفهوم ما حصل في العقل وتغاير المفهومين يدل

على ان ما حصل منهما في العقل اثنان فان اراد بوحدة الوجود

ان وجودهما في العقل واحد فهو ممنوع فانهما في العقل اثنان

ولا محالة لهما هناك وجودان ولا يلزم من صحة اتحاد وجودهما

العقلي وان اراد ان وجودهما في الخارج واحد فمسلم لكن لا يجوز ان

يكون المتغايران ذهنا متحدين وجودا في الخارج فلم لا يجوز ان يكون

امران متغايران في الذهن تقومهما وجود واحد خارجي واما ثانيا

فلان معنى قولهم لا ماهية للواجب وراء انيته ليس ما ذكره ف

حوظ له سنذ بروا اما ثالثا فلانه لا يلزم من الدليل انتفاء الماهية

بالوجود حتى لو كان ماهية الواجب نفس الوجود لا يستغني عن العلة

بل انه الماهية فلو كان للواجب ماهية سواء كانت وجودا او

غيره كان شيئا موجودا لا الموجود البحت ويلزم ان يحتاج الى العلة و

قد سبق بيان ذلك في الحواشي السابقة فلا نعيده قوله يجوز ان

يكون جنس متحصلة في نوعين بتقديم هذا الاحتمال وتركب من امرين

متساويين ايضا بما قررنا لكانتفا كما لا يخفى قوله فلم يحصل منهما

حقيقة واحدة متحصلة نعم ربما يمنع ذلك والسند السرير المركب

من قطع الخشب والهيئة المحسوسة كما هو المشهود ودعوى انهما

ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الى ان يبين

وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن كونه عرضا لاقتضى

استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصور كما لا فيها

ان يكون اعراضا وهو ظاهر في مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر

ههنا تم

الحال ثم

ملع

[illegible] الموجود [illegible] ان الوجود [illegible] الا [illegible]

[illegible] الماهية الا [illegible] الوجود [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] المجرد [illegible]

في الصورة احتياج المحل اليها اما في وجوده او في تحصله نوعا كما
في صور المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصلها تلك
الانواع اعني انواع المواليد وان لم يحتج اليها في وجودها وتحصلها
بحسب انواعها انفسها وفيه بحث لانه لو تركب ما هيته واحدة حقيقية
من عرض ومحل فان بقي هويتهما في نفس الامر حال التركيب كان فيها
هناك اثنان وكان لا يكون الا اثنان حيث يكون الا اثنان عددا آخر هويتهما م
لا يكون واحدا ايضا فاذن ما يكون في نفس الامر اثنان لا واحد
حقيقي وان بطلت هوية العرض انعدم بالكلية لبرائته عن المادة الداخلة
فيه كما بين في موضعه وح لا يكون التركيب منه فان بطل المحل بالكلية وان م
لا يكون التركيب منه ايضا وان بطل هوية المحل وبقي هوية العرض منه م
مع مادة المحل فلا بد من صورة تعين تلك المادة وهي مع العرض اثنان
لا واحد بخلاف العناصر في المواليد الثلث فانها لما بطلت هوياتها
صارت موادها المتخصصة مستعدة لان يصير شيئا واحدا حقيقيا كما المتهيئة م
ستحققه لانا اثبتنا النوعية الى الحقيقة فان قلت ما هو كثير في نفس الامر
قد يتصف بالوحدة فيهما كالبيت فان البناء كثير في نفس الامر ويصدق
عليها انها بيت واحد فيها فلم لا يجوز ان يكون المركب من العرض والمحل كذ
لك قلت في البيت ذات هو اللبن مثلا وعارض هو المفهوم المسمى اعني المجموع المخصوص م
بالبيت اعني المجموع المخصوص فانه نوعي للذات التي هناك فالذات كثير في
نفس الامر وهي اللبنات لا واحد والمسمى بالبيت العارض لها وهو المجموع المفهوم م
واحد فيها لا كثير فالكثير غير الواحد فان قلت اللبنات المجموع بحسب
تنصيف العقل اثنان لكنهما في الخارج امر واحد لتصادقهما هناك
فهذا الامر لما كان عين اللبنات كان كثيرا فيه ولما كان عين المجموع
كان واحدا فيه فهو في الخارج واحد وكثير ايضا قلت سلمنا انه واحد

وكثير في الخارج لكن لما كان اللبن ذاتا لم وهو بما هو عين اللبن
كان كثيرا يكون كثيرا بالذات ولما كان الانضمام عارضا وهو بما هو
عين المجموع كان واحدا يكون واحدا بالعرض ولا يجوز ان يكون الامر
الخارجي الذي هو عين مفهومين يكون له بما هو عين احدهما حكم لا
يكون له ذلك الحكم بما هو عين الآخر كالطبيب الباني فانه بما هو طبيب
معالج بالذات وبما هو بان ليس معالجا بالذات بل بالعرض وكهذا الشبح
المرئي من بعيد فانه قد يكون بما هو جسم مبصرا او بما هو فرس غير مبصر
مع انه عين كل منهما فاذا كان الحقيقة المركبة من العرض والمحل من هذا
القبيل كانت كثيرة بالذات واحدة بالعرض فلا يكون واحدة بالحقيقة
لان المعني بالوحدة الحقيقية هي الوحدة بالذات على الوحدة بالعرض واما ما
ذكره من ان اجزاء العناصر في المواليد مستغنية عن الصورة الحالة
فيها فليس كذلك لما حقق في موضعه من ان تلك الاجزاء عند تركيب
المواليد عنها يصير مبهمة محتاجة الى معين وهو الصورة الحالة فيها
حال التركيب قوله واما اذا كانت الواجب تع مع غيره جزءا ماديا له
ان بنظر هذا الاحتمال بان الواجب تع لو كان مع غيره جزءا ماديا لمحل
فيهما الجزء الصوري لبقي في المركب هوية الواجب لاستحالة بطلانها وكان نهاء م
فيه هوية الصورة الحالة ايضا فيكون فيه كثرة بالفعل فلا يكون
واحدا حقيقيا لانهما متكثرة بالذات لما مر فان اعتبار كل ما كان
الوحدة فيه بالتبع لا يكون الكثرة فيه الا بالقوة قوله ان لم يتم الوجه
به لم يجر موجوده اخير سلم لا قد يستحق ان ليس الوجه تاما لشيء
من الموجودات بحسب نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا بل هو امر عقلي
انتزاعي فلا محذور فيه قوله انما ذكره اذا كان المعنى عالدين خارجية
قبل لانه لو كان الوجود وصفا للذات سواء كان امرا اعتباريا

او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار
ثبوته في نفسه على التقدير الاول وعدم اراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار
ثبوته للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه ما اورده
وفيه بحث لانه ان اراد انه يوصف الذات ما هو قائم بها في نفس
الامر ذهنيا او خارجيا فالوجود ليس كذلك لما مر من امتناع قيامه
بالموجودات في نفس الامر وان اراد به صدق حمل المشتق منه على الذات
فذلك كما لا يقتضي امكان وجود الصفة في نفسها لا يقتضي امكان ثبوتها
للموصوف لما مر من ان صدق الحمل لا يوجب ثبوت مبدا المحمول قوله لموصوفها نسخه
لا برهان ولا دليل على ان هناك وجودا خاصا قد اصاب الشارح
في ذلك ولكن ان ليس الوجود فردا عارضا لشي من الموجودات لا تدبرهم واه
الدليل على ذلك قال بعينيات تخصيص الوجود العام في الواجب نعم بانه
لا علة له وفي الممكنات بعلله او بموضوعاتها قوله لا معنى لوجوب الوجود تم نسخه
سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها اخيرا وسلم لا يمتنع ان يكون و
جود الواجب نفس معلله بشي سواء كان ذاته او غيره على ما مر انه اشاره
اليه قوله لما كان وجود الواجب زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف
به ان اراد باتصاف الذات بالوجود قيام الوجود بالمعنى المصدري
بها فلزوم ذلك ممنوع لما عرفت غير مرة وان اراد به صدق المشتق مر نسخه
منه عليها فمسلم لكن الذات وجودا وما هذا اخرى لا بد لذلك من
علة نعم ما هو بمعنى عين الماهية وجوده غني عن السبب على ما سبق تحقيقه بريء نسخه
قوله فلان ذكر الشي بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز
ان لا يتصف ان اراد بعدم اتصاف الشي بذلك الامر ان يكون
الشي غير متصف به فلا يجوز ان لا يتصف زيد بالوجود بهذا
الوجه لان زيدا اسم فرد مخصوص من افراد الانسان وهو حال بلغ

زيد بالوجود بهذا الوجه (١٢)
بل لا يعقل ان يكون زيد الا متصف
الا ان ذلك لا يستلزم ان يكون حيوانا ولا ناطقا
من السيد الشريف انه في الذهن ليس فردا من
اذ لم يتحقق في الخارج في الذهن وقد يتحقق
او نقول لا يتصف في الذهن الا بالمرتبة فلا يرد زيد
انه لا يتصف به الا في الخارج فلا يرد ما ذكره
فانه قيل المراد بالوجود الوجود الخارجي ويجوز

العدم

العدم ليس فرد الاله منافيا صدقه عليه وان اراد به ان لا يكون
الشي متصفا بذلك الامر سواء كان ذلك في حال تحقق الشي المذكور اولا
فالاربعة يجوز ان لا يكون متصفا بالزوجية بهذا الوجه فانها حال
العدم لا يكون زوجا ولا اربعة ايضا قوله فان اتصاف الاربعة
بالزوجية لما كان واجبا فلم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك
حاجة الى علة لو صح ذلك لزم ان يكون الماهية المتصفة بالامر المقتضاء
ذاتها وجودها او صح لا نفيها اياه لم يكن اتصافها به ممكنا ومعللا فيه نسخه
لامتناع مفارقته عنها في نفس الامر بل يلزم ان لا يكون اتصاف
اكثر الماهيات بالوجود كذلك ممكنا ومعللا لامتناع مفارقته
عنها حال كونها تلك الماهيات كما هو حال الاربعة بالقياس الى
الزوجية ويلزم ايضا ان يكون اقتران المعلول مع العلة الموجبة
غير ممكن ومعلل لوجوب هذا الاقتران وعدم جواز عدمه
حينئذ قوله اتصاف الاربعة بالزوجية واجبة بالضرورة يعني
الضرورة بشرط المحمول وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل
علته ذات الاربعة ولا يجري ذلك في الوجود وفيه بحث لان حاصل
ما استدل الشارح به على استغناء زوجية الاربعة عن العلة هو
ان الصفة الممكنة للشي ما لا يمتنع في ذات الشي ثبوتها له ولا انتفاؤها
عنه وذات الاربعة تمنع انتفاء الزوجية عنها فلا يكون ممكن الثبوت لانتفاءه
لها بل يكون واجب الثبوت لها فلا يحتاج الى علة وهذا الوجوب
ليس وجوبا بشرط المحمول كما حسبه هذا القائل حتى يندفع به سند
لان الشارح بان الوجوب بشرط المحمول لا يستلزم الاستغناء عن العلة
وبهذا اندفع منع كون الصفة الممكنة للشي ما ذكر بل هي صفة
يجوز ان يكون ثابتة للشي ويجوز ان لا يكون ثابتة له سواء كانت

عدم الثبوت لوجود الشيء وانتفاء الوصف عنه او بانتفاء الشيء
والصفة جميعاً كما في عدم ثبوت الزوجية للاربعة المعدومة هذا
واعلم ان مفهوم الوجود ليس ماهية شيء من الموجودات ولا جزء نفسه
منها كما مر في مباحث الوجود فالماهية اذا اعتبرت بذاتها من غير
التفات الى ما هو خارج عنها لا يكون موجودة وهذا القدر
كاف في امكان موجوديتها واحتياجها الى السبب لا لم يكن نسبة
الوجود اليها بالامتناع ولو كان للواجب تعالى ماهية لكان
حكمه كذلك ايضاً ومن ثمة ذهب الحكماء الى ان كل ذي ماهية معلول
ولا ماهية لما هو واجب الوجود بذاته اعلم ان قولهم وجود الممكنات
زائد عليها ووجود الواجب ليس بزائد عليه ان الوجود زائد عليهما
في الخارج لان الوجود لا يمتاز عن الماهية بل في العقل فانه
يتصور الماهية الى سماء موجودة او الارض موجودة او انسان موجود الى غير
ذلك والوجود غير زائد على ما هو واجب الوجود لذاته في الخارج لعدم
امتياز الوجود عينه بحسب الوجود ولا في العقل لانه الوجود البحت
فبين انه الشيء الموجود ثم الوجود ليس ماهية لامر من ان الوجود
ليس ماهية لشيء من الموجودات فلا يكون للواجب بذاته حقيقة الاشياء
يعقلها اعني الماهية والموجودية هناك مجهول عن الماهية غير زائد
عليها ان الماهية في الممكنات غير وجودها زائد عليها واجرى
ذلك بالقياس الى ما ذهب اليه افلاطون في المكان من انه بعد
مجرد عن الماهية قائم في داخل الكوز الخالي مثلاً ممتد في اقطار الماء
الطويل العريض العميق وهذا هو المتمكن فالطويل العريض العميق
هناك مقارن لماهية المادة والثاني الطويل العريض العميق البحت
لا الشيء الطويل العريض العميق وهذا هو المكان فالطويل العريض

وثانيهما انه الطويل العريض العميق وهو المكان صح

هناك مجهول عن الماهية قيل ليس نفس مفهوم ما هيته من الماهيات
لا يقال الجملة الماهية المعينة لان البحث في الوجود المطلق
وفيه بحث لا خفاء في ان للموجودات ماهيات وعوارض او حينئذ
فالاولى ليس الوجود نفس الماهية ولا جزءها لا ارادوا بالماهية ما يقابل
العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الوجود ماهية لشيء من الموجودات
خارجية كانت او ذهنية ثم قيل ان اريد بقولهم انه الوجود البحت
لا الشيء الموجود انه مفهوم الوجود المطلق المشترك فهو ظاهر البطلان المدارك
وان اريد انه فرد من هذا المفهوم فجميع الماهيات الموجودة كذلك
ضرورة انها يصدق عليها مفهوم الوجود ومع يكون شيئاً مو
جوداً لا الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم
وهو ظاهر وفيه بحث لان الكلام في مفهوم الوجود فان الحكم بالوجود
يتصور العقل الى سماء موجودة وارض موجودة الى غير ذلك فيجري في
الممكنات ماهية ومفهوم الوجود ايضاً والواجب لا يجري فيه
هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الوجود فالممكن البحث
ماهية موجودة والواجب ليس موجوداً له ماهية بل ولا يخفى
في ان يكون مفهوم الوجود المطلق متحداً معه كيف لا وهذا المفهوم
محمول عليه بالمواطاة والحمل المذكور مستلزم لاتحاد الطرفين كما يأتي فبطلان عليه
الشق الاول من الترديد ممنوع ثم ما جرى فيه التفصيل المذكور يمكن
للعقل ان يجرده عن الوجود فاذا جرده لاحظ ماهيته بذاتها من غير اخذ واخذه
امر زائد معها لا يكون في حد ذاتها موجودة ولا معدومة من بين الحيثيتين
لا هي مع الوجود موجودة ومع العدم معدومة كما حقق في موضعه بعض العدولة
واذا لم يكن بذاتها موجودة ولا معدومة فهي كانت في وجودها محتاجة
بعلة ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي ماهية معلول وما لم يجب لم

التفصيل المذكور وهو الموجه البحث له يمكن تجريده عن الوجه فيكون في
نفسه يجب له الوجود فيكون واجب الوجود بذاته وله يكون معللا لا
بذاته وله بغيره ثم قيل لا نسلم ان الماهية الطويل العريض العميق الذي
هو المكان على ما ذهب اليه افلاطون مجردة عن الماهية بل ذلك
عين ماهيته وانت خبير بان ما اعتمد عليه في نفي الماهية عنه تعالى
هو انه ممتنع تعقله بكنهه فلا يصح جوابا للسؤال بما هو ولا ينافي هنا
وفيه بحث لانه لا يبعد ان يدعي المجيب هنا ان المكان على ما ذهب اليه افلاطون
مجرد عن الماهية حتى يستقيم المنع وطلب ذلك عنه بل نقول مذهبه اثباته ه م
ليتنبه المخاطب بان الوجود المجرد عن الماهية او معقول اعتبره الحكماء الكبار
لئن يعلم انه يستبعد العارض فلا دخل التفاصيل في امكان هذا للاه م
التقسيم ولو كان الطويل العريض العميق ماهية للمكان لكان
جوابا للسؤال عنه بما هو وليس كذلك كان له كنه والمعتمد عليه في نفي
الماهية عنه هو البرهان القائم على ان كل ذي ماهية معلول لا امتناع
تعقله بكنهه كما حسبه فان كثيرا ما له سبيل لنا الى تعقله بكنهه ليس
بزائد عن الماهية قوله ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب
لا يكون آثارا له قيل لانه لو كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات
فهي واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن وجودها
هنا علم ان ما ذكره في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من
ان ذاته بحيث له يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم ان اقتضا الذي
نفاه لانه لو كان الوجود خارجا فيكون وجوب اتصاف الماهية
به اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شيء بالوجود
للمحال او لا يقال خصوص الماهية معتبر في خصوصيته الاتصاف
فيلزم ان يكون له مدخل في منشائية الوجوب بل يكون الاتصاف

او لكونه اتصاف تلك الماهية بالوجود فيكون منشاء الاتصاف خصوص الماهية المعروض للوجوب

بلغ

لما هي واجبة الذات لانا نقول المانع نفس خصوصيته الاتصاف مع خصوصية خصوص ه م
الماهية كان وجوبه متوقفا عليه في الجملة فلا يكون واجبا لذاته
وفيه بحث اما اولا فلان ما استدل به على علية الذات للوازمها
الخ قوله فانه لو لم يكن له بد من العلة اصلا كيف وهي اجزاؤه الذات لم يكن ه م
بعينه فعليه اللوازم للذات فيقال اللوازم علة للذات فانه لو لم
يكن اللوازم لم يكن الذات واما ثانيا فلانا نختار ان وجوده
تعالى عينه ويمنع ان يكون اتصاف ماهيته بالوجوب بسبب وانما يلزم
ذلك لو كان له ماهية وقد عرفت ما حققناه انفا في حقيقتها انه ه م
قال بعض الفضلاء لا يقال الامكان هو المحوج الى العلة فاتصاف
الشيء بامر له ان كان ممكنا يكون محتاجا الى العلة واما اذا لم يكن ممكنا
فلا فان اتصاف الاربعة بالزوجية امر واجب له يحتاج الى علة
يجعلها متصفة بها وله يلزم من زيادة الوجود عليه تعالى ان يحتاج
الاتصاف به الى علة فلا يلزم شيء من المحال لانا نقول ما ذكرته على المحالات ه م
تقدير صحته يستلزم ان لا يكون موضوعات الاعراض الواجب
الثبوت لها علالها لكن الاعراض كالسواد بالنسبة الى محلها و
المعلوم المخصوص بالنسبة الى العدد العارض له وفيه سفسطة المعدود ه م
ظاهرة والتحقيق ان ثبوت صفة لشيء وقيامها به وان كان واجبا
بالنظر الى ذات الشيء الموصوف به لكنه بالنظر الى الصفة ممكن له حصوله
الشيء لشيء لا يتصور ان يكون واجبا بالنظر الى شيئين بحسب ذاتهما
لانه اذا كان واجبا بالذات بالنظر الى احدهما يكون منشأ لزوم بكونه واحد منهما ه م منشاء ا
لحصوله فلو كان واجبا بالنظر الى الآخر ايضا بحسب ذاته يكون ان ه م
الآخر منشاء اللزوم فيلزم على تقدير كون الحصول واجبا بهما

ان يكون الوجوب معللا بها فيلزم تقدم العلة على المعلول
الواحد ولا نتوهم ان اللزوم ليس بمعلل لان حصوله وعدم ايضا م
حصوله بالنسبة الى نفس محموله مع قطع النظر عن المنتسبين
على السوية فلا بد في الانتصاف به من دخل حقيقي لاحد المنتسبين
او لجزء وفيها بحث اما في السؤال فلما عرفت جوابه بالنقض و
بالحل ايضا بما ذكرناه آنفا واما في الجواب فلانه ان اراد بالوجوب
بالنظر الى الموصوف انه يستلزم بحيث انه واجب بالنظر الى كل واحد
منهما فلا يلزم من ذكر العلية فضلا عن ان يكون تقدمه العلية
وان اراد به العلية فالقائل لا يسلم ذلك لان العلية فرع الامكان
والانصاف المذكور ليس بممكن عنده وان اراد به معنى آخر فلا بد
من بيانه ليتبين حاله قوله او يحتاج الواجب الى عدم نفسه قيل
لان عروض الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الموجد
لها ابتداء او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته
وينتهي الى انتفاء الواجب هذا توجيهه وهو ضعيف اذ لو سلم
ان علة عروض الوجود المطلق للماهيات هو الواجب لكن يجوز
ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضة للماهيات التي معروضة له م
يصلح معروضات لها فيكون انتفاء العروض في الوجود الواجبي
لانتفاء الماهية التي يمكن عروضه لها وفيه بحث لان معنى كلام
الشارح انه لو كان علة عروض الوجود للواجب علة لكان هذه
العلة هو الواجب لا غير فلو كان عدم عروض الوجود له بوا
سطة عدم علة العروض وعلة العروض هو الواجب لا غير يحتاج
الواجب الى عدم نفسه هذا معنى كلام الشارح وهو صريح في ذكر
لا ما حسبه توجيها له وتزييفا قوله فذات الواجب نحو من خاص
وزيفه له م

من قوله الوجود المطلق اقول جعل الواجب نحو منها للوجود المطلق
غير مسدد اذ لا يمكن ان يقال كونه واجبا بالذات بواسطة
انه فرد من الوجود المطلق اذ لو كان كذلك لكان كل فرد منه
واجبا بالذات وليس كذلك ولا يحتاج المتكلم في ان يصير موجودا الى
حققناه في م ان يعرض له فرد من الوجود بما علقناه في اوايل بحث تشخص ذات الواجب
بالذات لا يحتاج الى ذلك بل هو في نفسه فرد من الوجود فلا فايدة
في جعله نحو فرد المذكور المفهوم وكيف يكون فردا منه وقد ذهب
الشيخ والفارابي الى ان الوجود امر عقلي لا فرد له في الخارج كما نقل
الشارح عنهما في مباحث الوجود فتدبر انه لا يلزم ذلك لو كان وجوبه
بحسب كونه فردا من الوجود المطلق اما لو كان وجوبه بكونه فردا منه
قائما بذاته لا يلزم ذلك لانه ليس جميع افراده كذلك وفيه بحث لان هذا
الكلام خارج عن قانون التوجيه لان الخصم ادعى لزوم التالي للمقدم
وهو قد حكم بعدم لزومه لمقدم آخر ثم من البين ان كون الشيء موجودا و
كما لا ينفي كونه موجودا الذي هو كونه قايما بذاته لا يقتضي ذلك حتى
ابى يلزم من كونه وجودا قايما بذاته ان يكون موجودا بالذات
واي ترجيح لذلك على ان يقال مثله لما كان حقيقة الف كان موجودا
بالذات ثم قيل كون الشيء امرا عقليا لا ينافي ان يصدق على الموجود
وان صدق الخارجي اذا كان صدقه بحسب الذهن بل المعتبر في المعقول الثاني
ان لا يكون صدقه صادقا خارجيا فانه ما يعرض المعقول الاول
بحسب وجوده في الذهن والمراد بالعارض ههنا الخارجي المحمول كما
يظهر من تقسيم الكلي بالنسبة الى افراده الى عوارض الماهية من حيث
هي هي وعوارضها بحسب الوجود الخارجي وعوارضها بحسب الوجود
الذهني التي هي المعقولات الثانية وفيه بحث لان وجوب النظام في

بالخارج الا في ضمن الافراد فاذا كان فرده موجودا في الخارج وهو عينه
فلا محالة يكون موجودا ايضا ولو يكون وجود العام في الخارج الا هكذا
وما يكون كذلك لا يكون خفيا فان المعقولية في مقابلة الخارجية
واما ان الصدق بحسب الذهني فالمراد انه يقتضي التغاير في الذهني
فهو في جميع الصور كذلك كما حقق في موضعه وان اراد ان القضية
لا يصدق خارجية حتى لا يصدق مثله زيد ممكن وكذا زيد شيء فيلزم
ان يصدق نقيضها خارجية فلا يكون زيد ممكنا في الخارج فيكون
واجبا او ممتنعا فيه ويلزم الانقلاب واذا لم يكن شيئا في الخارج كان
لا شيئا فيه ولا يقول بذلك من له ادنى مسكة **قوله** والوجوه الخاص
هو الذي يدعيه انه عين ذات الواجب ان اراد بالوجود الخاص مجموع
الوجود المطلق مع قيد او شرط فبكونه لا يندفع كثير من ادلة المعارض
وان اراد به فرد الوجود المطلق فيفوت ح ما هو الغرض من الحكم فانه
نفس الوجود لان الغرض الداعي الى ذلك الحكم ان يكون موجودا بالذات
مستغنيا عن علة الوجود وافراد الوجود ليس كذلك بل كلها امور معروضة
كما حققه شارح البرهان وان اراد به غيرهما فتسميته بالوجود مجرد
اصطلاح ولا يلزم من ذلك ان يكون موجودا بالذات ومستغنيا
عن علة الوجود فتامل **قوله** بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر
وفيه بحث لانه قد يجب لفرد من افراد النوع امر ما لخصوصيته لا لماهيته
النوعية ومثل هذا لا يجب ان يجب للفرد الاخر من ذلك النوع
قوله لتقدمه ذاتا لان وجود المتقدم بجزء الاخر من المركب الجزء الاخر
من المركب مقدم عليه بالطبع كسائر الاجزاء وقد مران التقدم با
الطبع مرجعه الى اعتبار الوجود مقدم ايضا اذا اعتبر المركب بذاته
في الاعتبار الذهني مجردا عن ما هو خارج عنه فانه بهذا الاعتبار

بانه ١٢

بالمعنى المعلوم من الوجود والحق
في ذلك ما ودسنق من انه
موجود بلا ماهية وذلك يصح ان
يكون موجودا بالذات او مستغنيا
عن علة الوجود مح

وان كان عاريا عن الوجود والعدم لكنه ليس عاريا عن الاجزاء ومتقوم
بها فيكون جزؤه مقدما عليه بهذا الاعتبار ونعلم هذا بعد من قال
ان الجزء متقدم على الكل بحسب الذات مع قطع النظر عن الوجود و
لما كان هذا التقدم مختصا بالاعتبار الذهني المقابل لنفس الامر لم يكن
متقدما في نفس الامر ولا يصح ان يكون تقدما للعلة الموجدة للشيء
عليه في نفس الامر فان تقدمها عليه لا بد ان يكون في نفس الامر كما
ان تاثير العلة وحصول الاثر فيها فللعلة الموجدة في نفس الامر على
معلولها تقدم بالعلية وتقدم بالطبع باعتبار نحو كما مر في مبحث التقدم
وكلاهما بحسب الوجود كما عرفت ولما عرفت فالظاهر ان الاعتراض
الذي ذكره الشارح بقوله واعترض على دليل الحكماء غير وارد فتامل
قوله لان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ كونه
مبدأ ظاهر العبارة ليست على ما ينبغي والظاهر ان مراده ان الشيء ما لم يكن
موجودا امتنع ان يكون مبدأ للوجود واقول حاصل كلام المحشي ان تاثير
الماهية في الوجود غير معقول لان الماهية من حيث هي هي الماهية المأخوذة
بذاتها مجردة عن جميع ما هو خارج عنها لا يتصف الا بوجود شيء في نفس
الامر فكذلك لان الماهية مأخوذة بهذا الوجه امر اعتباري غير واقع
في نفس الامر كما مر غير مرة وموجد الشيء في نفس الامر لا بد ان يكون واقعا
فيها واما ان يكون النقض بالقابل ظاهر البطلان لان قبول الماهية
للوجود ليس في نفس الامر بل هو واقع في الاعتبار الذهني كما علمناك
في الحاشية السالفة فيجوز ان يكون المقبول ايضا واقعا في الاعتبار
الذهني دون نفس الامر ولما صار قبول الوجود في الاعتبار
الذهني فانه لا تحقق في نفس الامر لذلك جاز ان يكون الماهية من حيث
هي بالنظر المذكور قابلة للوجود ولا يجوز ان يكون موجودة **قوله**

لانه يظهر ان يعدم العلم بالعلول
ليس الا بالوجود وقلا يبع في منع
انه بعد التقدم بالوجود ١٢

ع

بلحاظه

من حيث هي

كان فيه

الواقع فيه

موجودة مح

يكون الصفة ايضا امرا عقليا فقد عرفت ما حققناه لك ان الوجود
بمعنى الموجود عين للماهيات الخارجية ههنا وسماه صفة لانه عرض
عام للماهية المعروضة ولك خفاء اذ ان فاعل مفهوم الموجود الذي هو عين
الامر الخارجي يجب ان يكون موجودا في نفس الامر وله يجوز ان يكون امرا
اعتباريا كالماهية من حيث هي بالتغير المذكور قوله فاين الوجود الخ
الوجود ما لحضناه فلله تعالى تغيره قوله وهو غير موجه بعد لان للناقض الخ
قيل هذا غير موجه لان الناقض مدع وحاصل الجواب منع جريان
الدليل في صورة النقض لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود
الخارجي والمطالبة بالوجود ليست من وظيفة الناقض بل عليه اثبات
جريان الدليل في صورة النقض ولا يخفى ان قوله وحاصله الخ صريح فيما
جعله صاحب المحاكمات فان محصله منع جريان الدليل لجواز الوجود
بين القابلية والفاعلية الا انه بالغ في السند وزعم كفوء الوجود هذا لكن
له ارتباطه بما سيوجي من ان كلام الناقض مبني على خلاف ذلك نزاما بحجة
النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود له لو كان مشروطا
به لكان الفاعل والقابل متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم
يتصور النقض لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم ولعل
مراده ان كلامه مبني على تصور انه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود
ان الماهية بكون ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له فهو كتصور فاسد
له من اصله لما ذكر مفصلا وفيه بحث اذ بعد ما اجرى الناقض دليل العلة
في صورة النقض كما لا يخفى فيه لو جاز للعلة ان يمنع جريان الدليل
في صورة النقض بناء على جواز ان يكون بين الصورتين فرق لم يتمشى
النقض في صورة من الصور اذ للعلة ان يمنع جريان الدليل فيها بناء على
جواز ان يكون بين الصورتين فرق بل على ان بين الوجود سببا لوجه

في الخارج وزائد عليها عارض لها بالاعتبار الذهني فجاز ان يسمى عقلية باعتبار انه زيادته على الماهية وعروضه لها في العقل وان يسمى خارجية باعتبار انه عينها للماهية في الخارج فهذا هو المراد بالصفة الخارجية صح

مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج قبل عروض الوجود بل الظاهر انه صح

ان يكون للماهية صح سوى الخ

في صورة النقض نسخه

لما م

بنى

تبنى عدم جريان الدليل في صورة النقض حتى يمنع منه ان الدليل ليس
جاريا فيها وما حسبه من ان النقض انما يتجه اذا كان قبول الوجود غير مشروط
بالوجود فليس كذلك لانه لو كان كذلك لما جرى دليل العلة في صورة النقض
لانه حينئذ دليله انه لو كانت الماهية من حيث هي موثرة في وجودها لكانت
علة فاعلية له وهي متقدمة على معلولها بالوجود فكانت الماهية قبل
وجودها موجودة هف واجراؤه في صورة النقض ان يقال لو كان
هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحا لما كانت الماهية من حيث هي قابلة للوجود
لانه لو قبلته لكانت علة قابلية له وهي متقدمة بالوجود على مقبولها فلزم
ان يكون للماهية قبل وجودها وجود لكن الماهية من حيث هي قابلة
للوجود كما قرره المحشي بقوله وقيامه بالماهية من حيث هي هف فجريان
الدليل في صورة النقض مبني على ان يكون العلة القابلية مشاركة
للفاعلية في التقدم بالوجود وتخلف الحكم مبني على ما تقرر من ان قيام
الوجود بالماهية من حيث هي قوله لما كان قابليتها للوجود ايضا فانه
بحسب العقل الخ قوله فيكون فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل لكان
التاثير في الوجود عبارة عن ان يجعل الفاعل الوجود في الماهية كما
يجعل الصباغ السواد في الثوب حسب ما يرى اي من عبارة الشرح
لصح ان يقال كما ان قابلية الماهية للوجود بحسب العقل كذلك فاعليتها
له ايضا بحسبه وليس كذلك لما عرفت مرة من ان الوجود بالمعنى المصدري
ليس عارضا لها الا في الاعتبار الذهني للماهية في نفس الامر ولا في الاعتبار
الذهني والوجود بمعنى الموجود عارض لها في الاعتبار الذهني المقابل للخارج
في نفس الامر لانه في نفس الامر فلو كان تاثير الفاعل في عروض الوجود لها
لما كان اثره في الواقع في نفس الامر ولا شك ان اثره واقع فيها بل التا
ثير في الوجود عبارة عن جعل الفاعل الوجود في نفس الامر والوجود

لما م

بما عين الماهية نوعين حيث انه واقع في نفس الامر ان بصح ان يقال
اثر الفاعل هو الوجود بمعنى الموجود ويصح ان يقال اثره هو الماهية ولم يصح
ان يقال اثره تحصيل الوجود في الماهية ثم لو كانت فاعليته للوجود الخارجي
بحسب الوجود العقلي لينقل الكلام الى الوجود العقلي ويلزم ان يكون له
قبل هذا الوجود وجود آخر حقيقة لا يقال لو كان قبول الوجود بحسب الوجود
العقلي يلزم ذلك ايضا لانا نقول قبول الوجود في الاعتبار الذهني لا في نفس
الامر ولهذا يتوقف على وجود القابل لان ثبوت شيء لآخر في نفس الامر
يتوقف على ثبوت المثبت له لا في الاعتبار الذهني كما حققناه في الحواشي
السالفة بخلاف الفاعلية فانه في نفس الامر قوله كما ان ماهية الاربعة
علة قابلية لزوجيتها هذا الكلام من الشارح مناف لما قرره آنفا من
ان زوجية الاربعة ليس معللة بعلة واعلم ان ماهية الاربعة بشرط
احد الوجودين علة للزوجية لا من حيث هي مجردة عن جميع ما هو خارج
عنها فانها لو اخذت بهذا الوجه لم يكن زوجها في المرتبة لما تقرر من ان الما
هية من حيث هي ليست الا هي ولا محققة في نفس الامر فكيف يكون علة لشيء منها
فلا يصلح ذلك سندا لان يكون الماهية من حيث هي بالمعنى المذكور علة لوجودها
قوله كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول قيل لا محذور في الرجوع الى
الجواب الاول فانه يتبع انه جواب آخر وفيه بحث لان الجواب الاول جواب
عن النقض التفصيلي باثبات المقدمة الممنوعة وهذا الجواب كما صرح به جواب
عن النقض الاجمالي ببيان عدم جريان الدليل في صورة النقض فيصلح لان
يكون جوابا آخر قوله بمعنى تقدم العلة على معلولها قيل هذا غلط في
علة الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كان الماهية باعتبار وجودها
في العقل علة فاعلية له لزم ان يكون موجودة في العقل قبل اتصافها
بالوجود الخارجي كان وجودها العقلي مقدما على نفس الاتصاف كان الما

الماهية الموجودة لو كانت علة لذلك الاتصاف كان وجودها الخارجي
مقدما على نفس الاتصاف فاذا فرض كون ماهية الواجب المعقولة
علة لاتصافها بالوجود الخارجي كان الوجود العقلي لتلك الماهية مقدما
على نفس الاتصاف فيلزم ان يتقدم وجود على آخر على الواجب بلا شبهة
وليس ما ذكرتم من قبيل تقدم العلة على المعلول بالوجود العقلي بمعنى
تقدم الوجود العقلي للعلة على الوجود العقلي للمعلول بل من قبيل تقدم
العلة بحسب الوجود العقلي على نفس المعلول الذي هو الاتصاف بالوجود
الخارجي وفيما بحث لانه مبني على ان يكون علة اتصاف
الماهية بالوجود الخارجي في العقل علة لكونها موجودة في الخارج وهو
غير مسلم لانه لو كان كذلك لكان العقل الذي يكون اتصاف الماهية
بالوجود الخارجي فيه ووجود الماهية وجودها هناك علة لكل
موجود في الخارج ولا يحتاج الشيء الى ان يوجد في عقل ما اولا ليعرض
له الوجود الخارجي هناك حتى يوجد في الخارج مع ان البين انه ليس كذلك و
ايضا قد عرفت ان عروض الوجود للماهيات في الاعتبار الذهني
المطابق لما في نفس الامر لانه لو كان فيها للزم ان يكون لها قبل الو
جود وجود آخر فلو كان ذلك علة لكونها في الخارج لزم ان يكون
الامر الواقع في الخارج معلولا على امر اعتباري محض غير واقع في
نفس الامر بل علة موجودية الماهية في الخارج ما يستند
اليه الموجود حيث وقع في الخارج لا حيث عرض في العقل للماهية قوله
فانه ما لم ينضم اليه الوجود يوجد من الوجه لم يكن موجودا هذا مبني
على ما تقدم من ان الوجود ما دام الوجود بالفعل وقد عرفت انه ليس كذلك
لانه لا يلزم من صدق المشتق على الشيء ثبوت مبدأ الاشتقاق له
قيل هذا مبني على اصطلاح الخاص وهو ان الموجود بالفعل ليس

متصفا بالوجه والوجهي بالبعد ليس متصفا بالنحي بالبعد وهو خلوف
الوجهين العام والخاص فان الناس كلهم يطلقون ان السما متصف
بالوجه والفوقية بالفعل بل لو فيل السما متصف بهما بالقوة لنسب
اهل العرف الى الخطاء لاما يكرهه وكان الشارح اشار
بقوله مالم ينضم اليه الوجه بوصف الوجوه الى ما هو اعم من الانضمام
الحقيقي الذي هو يحلول الوصف في المحل والانضمام الى في الذي صحة
صحة انتزاع الوصف من الموصوف وفيه بحث اما اولا فلان قوله
هذا مبني على اصطلاحه صه لخاص غير مسلم اذ لا اصطلاح له في ذلك
اصله بل لا دل الدليل على ان ليس للوجه المذكور وجود في الماهية
حكم المحشي بانه ليس عارضا لها بالفعل فليس ذلك خلافه في العرف لان
اهله يحكمون بان السما متصف موجه له بان الوجه عارض للسما،
نعم يحكم بذلك من لم يميز بينهما ويكسب الوجه لمفهوم بما يفهم من الوجود ان الله سبحانه
ما يقوم بالسواله وبعد قيام الدليل على امتناع الوجود لا اعتداد له
بهذا الحسبان واما ثانيا فلان تعميم الوصف بحيث يدخل فيه صحة
الانتزاع مع تعويضه بلوسن بخالف له طله قاب القوم فانهم قسموا
العارض الى الصور والاعراض ولو دخل فيه مثل الوجه والتحتي لا يحكم
بالتقسيم المذكور وايضا حكموا بان عروض شي لاخر فرع
الثبوت المعروض ولو دخل صحة انتزاع الوجه فيه لما صح الحكم المذكور
فان امكان الوجه كافية في صحة الانتزاع على ان الدعوى هي ان
الوجه ليس ينضم الى الماهية في نفس الامر وبما يلزم من انه امر يمتنع
انتزاعي ينضم الى الماهية بالحقيقة بثبت هذه الدعوى وصحة غيرم
الانتزاع مالانضمام لبس فادعاهما ثم ان اراد بانتزاع الوجه المعنى
المصدري عن الماهية الموجودة ان العقل يحكم بانه شي قائم به الوجه بالمعنى المصدري م

فانه كالمجب فطعا المادم غير مرة انه ليس قابلا لها في نفس الامر بل في
الاعتبار العقلي وان اراد به ان الوجه بمجرد العقل عارضا لها في
الاعتبار العقلي فذلك هو الوجه بمعنى الموجود له بالمعنى الذي فيه الكلام
كما مر مرارا وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله قوله
فان الوجه يعني نفس التحقق له يلزم من كون الوجه نفس التحقق
ان لا يكون امرا يكون به الشي متحققا له يصدق على التحقق انه امر
به يصير الشي متحققا قوله فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب
الى قد انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشيا عين الواجب
ان كلها منها عين ماهيته وكيف يتاتى عن عاقل ان يقول كل
من العلم والقدرة والارادة مع اختلافها في مفهوماتها تتحد في امر واحد
بل معنى ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك الاشيا عليه كما مر مجمله
سيجي تفصيله ولكن لا ريب في انه لا يرد على ذلك شي مما ذكره لو كان
المراد ما فهم من ظاهر العبارة لكان مفهوم الوجه المطلق اولى
بان يكون واجبا وكان الواجب عين الوجه المطلق المعقول
بالتشكيك نحو من ذلك وفيه بحث لان الذات اذا كانت عين الوجه
وعين التحقق ايضا كان كل واحد منهما محمولا عليه بالمواطاة لكنه
محال فيصدق بعض الوجه بالتحقق سواء كان عين ما هيتهما
اولا كيف له ولو كان كذلك لصح ان يجعل احدهما عنوانا للذات
المذكورة ويحمل عليه الاخر قوله الوجه الخارجي بل الوجه المطلق
فانه المبحوث عنه ومن المحمولات العقلية وله فائدة في هذا التخصيص
قوله من المحمولات العقلية اي المحمولات التي الغير المتأصلة في الوجه المعا
رضة للمحل في الاعتبار العقلي له في نفس الامر اما انه من المفهومات المحمولة
فلان المراد بالوجه مفهوم الوجه على ما مر مرارا وصحة حمله على الكل شي

ظاهر واما انه غير مناسب في الوجود فلا منافي استغنائه عن المحل بناء
على انه عرض عام لكل واحد من افراده بحقيقته واما انه عارض له
في الاعتبار العقلي فقط فلا منافي حصوله فيه في نفس الامر كما سبق
قوله فانهم لما قالوا الوجوب وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم
الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل هذا انما يتاتي لو اريد بالوجود
ما يتبادر منه وليس كذلك بل المراد به مفهوم الوجود ولما كان هذا
المفهوم سواء كان معنى ما هيته او بديهيا عرضا عاما لافراده لم يكن
مستغنيا عن المحل متاصلا في الوجود فتبدد قوله المحشي ان الوجود
متقدم على فعلية الذات وصرح بان التقدم بانه وجد فصار انسانا
فكيف يتصور احتياج الوجود الى ما هو عرض عام بالقياس اليه
لان الاحتياج يقتضي التاخر وفيه بحث لانه لا يلزم من كون مفهوم عرضا
عاما للشيء ان يحتاج الى ذلك الشيء في نفس الامر الا يرى ان الحيوان عرض
عام للضاحك وليس محتاجا اليه فيما نحن فيه يجوز ان يحتاج الوجود الى
الماهية في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر وان يحتاج الماهية الى
الوجود في نفس الامر فما قرره المحشي من ان الوجود متقدم في نفس الامر
لا ينافي ان يكون متاخرا في الاعتبار الذهني وكيف ينافيه وقد صرح
المحشي في مصابيح الصارح بان الوجود متقدم على الماهية في نفس
الامر ومتاخر عنه في الاعتبار الذهني ولو سلم الاحتياج فيجوز ان
يكون في العروض فاحتياج العارض الى المعروض لا ينافي تاخر المعروض
عنه في الوجود فان الصورة محتاجة الى الهيولى في العروض مع تقدمها
عليها بالوجود قوله لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية
اي هذا انما يلزم اذا فسر المعقول الثاني بما فسر الشارح اما اذا
فسر بما حققناه فلا ينافي ان يكون نفسه موجودا في الخارج كما سبق

تفصيله

مفصلا

تفصيله قوله لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له
وجود اخر هذا مبني على ان يكون الواجب عندهم لا بمعنى الموجود له فيصح — بمعنى الوجود
ان يقال بعض افراد الوجود وهو الواجب موجود له بوجود اخر واما
اذا كان هو الوجود بمعنى الموجود فلا يتمشى فيه ذلك وهو ظاهر فتبدد
قد ذكر الشارح انهم لما قالوا ان الواجب موجود بوجود هو نفسه
لم يصح منهم الاحتجاج المذكور ولم يبين ذلك على ان الواجب بمعنى الوجود
او الموجود فيحمل كلامه على انهم لما جوزوا كون الشيء موجودا بوجود هو
عينه لم يصح منهم الحكم بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود
اخر لجواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب وفيه
بحث لعدم بنائه على ان الواجب غير الوجود ثم ولو لم يبن على ذلك
كيف يتمشى ان يقال انه موجود بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب
حيث لم يكونوا قائلين في الواجب بانه عين الوجود قوله وايضا
لا تحقق في الخارج فيفرض افراد الوجود المطلق فتبدد هذا المفهوم من
حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من حيثية
اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار خصوص العارضية
للماهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نم ان من
شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات
بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول
ثان كالحصول في مثال الشارح ان صدق الوجود المطلق على الواجب
لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه بحسب الخارج لتوقف على
كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم وجوده فيه من
المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا وفيه بحث اما اولا فلانهم ارادوا
بمطابقة الحكم فرده حتى اذا وجد فرد منه في الخارج كان له مطابق

فيه ولم يشترطوا ان يكون ذلك الوجه متصفا في الخارج بالصفات
التي للكلي في العقل كالموضوع و الكلية ولو اشترط ذلك لم يكن لشيء من
الكليات مطابق في الخارج لعدم ما في الخارج ليس متصفا بالكلية
فيه واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكره لكان مثل الحيوان بالقياس
الى الناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون عارضا له في الخارج و
ليس له من حيث انه عارض للناطق مطابق في الخارج فان الحيوان
الواقع في الخارج معروض الناطق له عارض له ولم يقل به احد
قال بعض الفضلاء المراد بالمطابق المعنى الوجه الذي يصدق
عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا فالطبايع الموجودة بوجه الوجه
ذاتيات الوجه دون عوارضها فان الذاتي يكون موجودا بوجود الوجه
لاتحادهما وجودا بخلاف العوارض والوجه المطلوب ليس ذاتيا لما
صدق عليه من الافراد فلا يلزم من وجود الوجه الواحد وجود ما يطابقه
بالمعنى المذكور هنا وفيه بحث لان صدق المحمول على الافراد مطلقا سواء كان
المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له يقتضي اتحاد الموضوع مع المحمول
في نفس الامر ذاتا ووجودا كما سياتي وليس ذلك مخصوصا بحمل الذاتيات
كما حسبه بعضهم فان اولى العبارات التي يعبر بها عن حمل الايجاب كما اعترفوا	يعتبر
به هو هو وصدقها مستلزم لاتحاد الطرفين كما لا يخفى قوله
لكونها في الدرجة الثانية من التعقل كون العارض المتعلق في الدرجة
الثانية من التعقل غير لازم والشارط وقد مر تفصيله في الحواشي السالفة
وكذا العارض العقلي بالمعنى الذي ذكره الشارح وهو المقابل للعارض الخارجي
في الخارج والعارض في الوجودين بالمعقول الثاني غير لازم فان العارض العقلي	مستهم
المسمى بالمعقول الثاني هو المقابل للعارض في نفس الامر سواء كان
في الخارج او في الذهن كما حققناه قوله فان العقل يله خطا اولا

مفهوم الحيوان مثلا هذا اه مما يحتمل غير ذلك كان يله خطا ولا مفهوم
الكلام ثم تقسيم الى الحيوان وغيره قوله اقول فيه لو كان الوجه الخارجي فيه
لما ثبت ان الوجه الخارجي لا يمكن عروضه للماهية في الخارج فلا يكون
من القسم الاول لانه كما فسره ما ليس لا حد الوجودين خصوصية معتبرة
فيه وذلك يستلزم ان يجوز عروضه له فيهما وجودا من القسم الثاني
ايضا فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة و
كونه عارضا للماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجه في الذهني	من حيث هي لا الماهية صح
ليس قيدا للموضوع بحيث يصير المقيد وصفيته له بيانا في كون عروضه
في الذهن بمعنى ان الوجه الذهني مخصص للعروض وهذا منشا اه
شتباه انه يجب في القسم الثالث ان يكون المعروض هو الماهية	للماخوذة مع الوجود الذهني ويلزم منه ان يكون المعروض في القسم الثاني هو الماهية صح
الماخوذة مع الوجه الخارجي فلا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر في القسمين ان
يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجه نعم يبقى الكلام في نفي كون
الاتصاف بالوجه بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي تقدم الوجود
الخارجي عليه كما مر اه وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان الوجه الخارجي	بلغ
لو لم يكن من القسم الاول والثاني تعين ان يكون من القسم الثالث قوله
والا لم يكن القسمة حاصرة قلنا غير لازم وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوجه
الخارجي خارجا عن المقسم وهو خارج عنه لان المقسم ما هو عارض
في نفس الامر والوجه الخارجي ليس منها كما مر تحقيقه واما ثانيا فلان الاتصاف	قوله الاتصاف صح
بالوجه بحسب الخارج لا يقتضي تقدم الوجه الخارجي لم لا المعروض البديهية
المشهورة اي ثبوت شيء لاخر فرع لوجود المثبت له يقتضي ان يكون وجود
المثبت له اصله يتفرع عليه الثبوت المذكور ولا خفاء في ان فرعية التي
عنده ايضا الثبوت المذكور نسبة بين الثابت والمثبت له وتاخر النسبة
عن طرفيها ظاهر جدا ولذلك ذهب المتاخرون الى ان الوجه الخارجي ليس	بلغ

عارضا له في الخارج ثم لما نظروا الى ما ذهب اليه جمهور ارباب الاصول
الفقه من ان صدق المشتق يقتضي ثبوت الاصل وهو مبدأ الاشتقاق
وسلموا ذلك منهم حكموا بان الوجود الخارجي عارض في الذهني وفيه
اشكال لانه لو كان الوجود الخارجي عارضا في الذهني وفرعا للوجود
الذهني فاما ان الوجود في الذهني بدون ثبوت الوجود الذهني وح
يلزم صدق المشتق بدون ثبوت الاصل وهم لا يجوزون ذلك ولو جوزوا
فاي حاجة الى التزام ان الوجود الخارجي عارض في الذهني او مع ثبوت
الوجود الذهني فينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل او صدق المشتق بدون
ثبوت الاصل والحق ان هذه القاعدة الاصولية ليست كلية على ما ذ
هب اليه بعض ارباب الاصول وان صدق الوجود لا يقتضي ثبوت الوجود
اصلا لا خارجا ولا ذهنا في نفس الامر كما مر تحقيقه قوله فان اتصاف
الماهية بالوجود في نفس الامر فرع له لو كان كذلك لزم الدور او التسلسل
ذهنيا كان الاتصاف او خارجيا لان اتصاف شيء بصفة فرع
لوجود الموصوف فيكون للماهية وجود آخر وينقل الكلام اليه فاما
ان يدور او يتسلسل فان قلت اذا لم يكن للوجود عروض للماهية في نفس
الامر فبماذا يمتاز الماهية الموجودة عن المعدومة بان الاولى متصفة بالوجود
في نفس الامر ويصح حمله عليها بخلاف الثانية واعلم ان الوجود لو كان
عارضا للماهيات في نفس الامر لكان افراده عوارض لها لا محالة واذا لم يكن
عارضا لها جاز ان يكون مفهوما واحدا ينتزعه العقل من كل
موجود والعجب ان الشارح لم يذهب الى ان للوجود افرادا عارضة
للماهيات حيث قال وان ثبت ان في الوجود امرا وراء الماهية و
الوجود المطلق وحصة زائدا عليها عارضا لها لما امكنه ان يدعي
ان الوجود عارض للماهية في نفس الامر ثم حال الوجود بالقياس الى الموجود

يصدق صح

قلت امتياز الماهية الموجودة عن المعدومة صح

عكس حال مثل الحركة بالقياس الى المتحرك فان عروض الحركة للشيء في نفس الامر
منشأ لكونه متحركا ولصحة حمل المتحرك عليه وكون الشيء موجودا وصحة حمل
الموجود عليه منشأ لانتزاع الوجود عنه ومن ثم صرح بعض المحققين
بان حقيقة الوجود هي الموجود بذاته لا بانضمام شيء آخر فيكون الوجود
ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون
في نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر وانه تقدم على نفسه
او شيء وان لم يجب تاخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي
ليس في الخارج ولا يخفى عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي
هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن
الوصف والماهية لا يمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بحسب
الوجود في الذهني ولكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود
في نفس الامر فالمعتقد ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود فح
يوجد الماهية في نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود في
نفس الامر وان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس
الامر ايضا وفيه بحث اما اولا فلانه اختار الشق الاول وقوله لزم ان
لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود قلنا بطلانه في ذلك غير ظاهر
غير مسلم اذ ليس للوجود بالمعنى المصدري عروض له ثبوتا في نفس الامر
اصلا لا ذهنا ولا خارجا واما ثانيا فلانه ان اراد بامتياز الموصوف
بحسب هذا الوجود عن الوصف ان لا يكون ذات الموصوف في هذا الوجود
عين الصفة فالوجود بحسب الوجود الخارجي ممتاز عن الوجود بهذا المعنى وان
اراد به ان يكون لكل من الموصوف والصفة وجود آخر هناك فلا نم ان الاتصاف
يقتضي ذلك لانه محال ان يكون الوجود موجودا بذاته والماهية موجودة
به ويتصف الماهية بالوجود لا بد لنفي ذلك من دليل وان اراده به

لا اعتبار الموجود معه صح

صفة ام الموجود هي ايا

بل صح

الاتصاف صح

بلغ

اتصافه بدون بيانه ليتبين حاله واما ثالثا فلان الماهية اذا كانت ممتازة
عن الوجود بحسب الوجود في نفس الامر ومع ذلك جاز ان يكون غير ممتازة
عنه بحسب الوجود فيها ايضا بناء على ان يكون لها في نفس الامر وجودان فلم
لا يجوز ان يكون الماهية في الخارج ممتازة عن الوجود غير ممتازة عنه ايضا
بناء على ان يكون لها في الخارج وجودان لا بد لنفي ذلك من دليل ثم فيه
التحقيق ان الوجود مما ينتزعه العقل عن الماهية ويصفها به ومصداق
ذلك الوصف هو نفس الماهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات الذا
تيات والعرضية فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه المنتزعات لها
كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها
لها بثبوت العوارض لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة
منها بضرب من التحليل او المطابق الشامل له فلا فان قلت فجميع هذه
المنتزعات معقولات ثانية او بعضها وبم يمتاز ما هو منها معقول
ثان عما ليس قلت بل بعضها وهو ما يكون الاتصاف بحسب الوجود
الذهني ثم لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظايرها بحسب الوجود
الذهني ولا في ان الاتصاف بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ
الوجود ان شرط الاتصاف كما يدل عليه صحة [illegible] في الذهني
فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا او اعمى لكن في نفس الوجود بين اشكال
كما مر اليه الاشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف
تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب
الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر
لتقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا من الماهية الموجودة بذلك
الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع
من الماهية الموجودة في الخارج فالوجه ما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون

الاتصاف فمناط هذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من الوجود
غير ملحوظة بذلك العارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي ملحوظة بالو
جود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر ملحوظة في نفس الامر وكذا في
الوجود العقلي ايضا ملحوظة به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يجعله
غير ملحوظة بشيء من العوارض حتى في هذا الاعتبار يعرى عن جميع العوارض
حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف الاتصاف وهو من انحاء
وجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم على سائر
الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو
لا يتقدم لذاته على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط
التقدم وفيه بحث اما اولا فلان معنى الحكم بثبوت الشيء للامر والمراد منه
ان الامر له ذلك ثابت للثاني بالفعل لا ان يصح انتزاعه عنه ولو كان
معناه ذلك لصدق ان يقال مثلا قد ثبت نقاط غير متناهية
بسطح الكرة حيث يصح انتزاعها عنه ثم اي دليل على صحة انتزاع الوجود
عن مثل السماء وعدم صحة انتزاعه عن مثل العنقاء واما ثانيا فلانا نمنع
ان الوجود الذي هو ظرف الاتصاف متقدم عليه قوله لزم ان لا يكون
الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر قلنا بطلان اللازم
ممنوع كيف وقد عرفت مرة ان الوجود ليس عارضا في نفس الامر فلا حرج في
ان لا يكون الاتصاف به فيها ويظهر من هذا بطلان ما حسبه من ان
الماهية ملحوظة بالوجود واما ثالثا فلان الماهية لو كانت في الوجود
العقلي ملحوظة به بحسب نفس الامر على ما حسبه فلو غفل العقل عن ملاحظته
به لا يصير بذلك غير ملحوظة به في الواقع فلا يلزم من ذلك ان يكون
لها نحو من الوجود بل نحو وجودها هو ما كان غاية الامر ان
العقل يغفل عن وجوده على ما هو في الواقع وبهذا التغفل لا يتغير الواقع

عما هو عليه

لا يصح ذلك ان يتصف بالوجود في نفس الامر فلا يستقيم ان هذا
نحو آخر من انحاء وجود الماهية وله انما هذا النحو ظرف لاتصاف
بالوجود وجد بهذا الا كما يقال الجسم ما دام سواده مخلوط بالسواد
غير صالح لان يتصف بعروض البياض له فلو عقل العقل غير مخلوط
به صار صالحا بهذا الاعتبار معرى عن السواد صالحا لعروض البياض
له فهذا النحو من الوجود يعرض له البياض **قوله** الكشف لكن حقيقة الامر
ان كلا انها ليست معقولات ثانية لانها عارضة في نفس الامر للذي الذهني
كالوجود واذا كشفت ما قررناه من ان الحق بالوجود هو مفهوم الوجود
وانه عارض بحسب الاعتبار الذهني الذي هو للعين في المعقول الثاني
وقست العدم والجهات الثلث عليه انكشف لك حقيقة الامر في كونها
من المعقولات الثانية فان كل واحد من مفهومات المعدوم والواجب
والممكن والممتنع من العوارض العارضة بحسب الاعتبار الذهني على
ما هو المعتبر في المعقولات الثانية حسب ما حققناه وليس مبدا
شيء منها موجودا في الخارج **قوله** واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة
القائلين بالشبح وعندي انه ايضا صحيح على طريقة القائلين بحصول الاشياء
انفسها في الذهن وبيانه ما ذكره الشارح عليه في مباحث الوجود الذهني
فقد عرفت جوابه ثم الظاهر ان ليس هيهنا المعلوم الا طريقة واحدة
هي حصول حقائق الاشياء في الذهن غاية الامر انها في الذهن تنقلب
ماهية اخرى وهي فيه يسمى اشباحها **قوله** ولا يلزم من وجوده شيء في العقل
اتصاف العقل به فمن ان ذلك على الحصول في الذهني الذي يقوله الشارح
باثباته يثبتها في القيام بالذهني الذي انتبه المقوم له القائم بالذهني ...
وصف له على ما سبق فيكون مبنيا على ضرب آخر من الوجود الذهني اثبات م
ولا دليل على ذلك **قوله** ويرفعه اي يلاحظ بعنوان العدمية اذا فسرنا
للعدم عدم م

ويرفعه على هذا الكلام قول المحقق بان يمتنع في الذهني لغير الا له ضرورة
لان بمثل المعدوم في الذهني ويلاحظ بعنوان العدم ومنه يجوز
ان يلاحظ بعنوان المعدومية بدون تلبسه بوجه آخر ويقال لا يجوز
مثله فانه الظاهر ان يفسر بما فسر غيره وهو ان يتمثل العدم في الذهني
صورة معقولة ويرفعه فيجعل مفهوم عدم العلم وهو ثابت لحصوله
في الذهني قسيم للثابت لانه قسم من مقابل الثابت وهو المعدوم
فان عدم العدم قسم من العدم الذي هو قسم من المعدوم وقسم مقابل
الشيء قسيم له **قوله** اي بحسب فرض العقل فيه بحث لان قسيم الثابت
ما هو معدوم بحسب نفس الامر لا بحسب فرض العقل فلا يلزم من ان
يفرض العقل شيئا معدوما ان يصير قسيما للثابت وهو ظ **قوله** العدم
المطلق ثابت باعتبار غير ثابت باعتبار وصحة الحكم باعتبار انه ثابت
اورد عليه ان ذلك ان صحة الحكم على المعدوم المطلق لو كان باعتبار انه ثابت
باعتبار لصح ان ما له يكون ثابتا باعتبار من الاعتبارات لا يمتنع
الحكم عليه وصدق اللازم مستلزم للتناقض واجيب بان مثل هذه
القضية حملية بحسب الصورة شرطية بحسب الحقيقة ومعناه انه لو لم
يكن الشيء ثابتا باعتبار من الاعتبارات لامتنع الحكم عليه وهذه الشرطية
صادقة قطعا اقول لا يخفى على المتأمل ان هذه التفسير ونظايرها مثل
قولهم المجهول المطلق مطلقا دايما يمتنع الحكم عليه واجتماع النقيضين ممتنع
لا صدق لها لحكم العقل بصدق معانيها المستفادة منها بحسب التركيب الحملي
آلة م من غير اعتبار تعليق وله على ان مثل التعليق الذي اعتبر فيها حتى تكون الآن
الشرطية لو اعتبرت في غير هذه من الحمليات لانقلب الشرطيات فالحكم لآت ان م
بان هذه القضايا الحملية شرطية بحسب الحقيقة دون غيرها من
بلغ الحمليات تحكم ظ بل اقول لو لم يصدق هذه القضايا حملية لصدق نقايضها

ويلزم المحذور مثلا لو لم يصدق قولنا كل مجهول مطلقا دايما يمتنع الحكم
عليه وصفية حقيقية لصدق نقيضه اعني قولنا بعض ما هو مجهول وصفه لا م
مطلقا دايما لا يمتنع الحكم عليه حين هو مجهول مطلقا دايما هذا خلف لانه
مستلزم لامكان المشروط بدون شرطه فلا بد من تحقيق معنى القضية الحملية
على وجه يرتفع به امثال هذه القضايا وان اشتبهت لذلك فاستمع
لما يتلى عليك اعلم ان الحكم في القضية الحملية على الجسم بالفعل كما هو المتبادر
منه لكن لا يلزم من كون الحكم عليه ان يكون في نفس الامر جسم بالفعل فربما
كان في نفس الامر جسم بالفعل بان يوجد في الخارج او في الذهن جسم في احد
الازمنة الثلثة وربما لم يكن كما يقال اجتماع النقيضين حاصل بالفعل
غير السوله فان الحكم في هذه القضية على امر غير واقع في نفس الامر وقد يسمى
الشيخ هذا القسم موصوفا بالجسم في الفرض الذهني فان الذهن يتصور
الجسم بالفعل حال كونه موصوفا غير واقع ويصفه وصفا ثم يحكم عليه
لان شيا نوضحه ونحكم عليه فالمراد بالفرض ههنا فرض الشيء لا فرض الشي حم سان
شيا فان قلت يلزم من الحكم على الجسم بالفعل ان يكون متصورا فيكون
جيم موجودا في الذهن ولو كان موجودا فيه كان في نفس الامر جسم لا محالة
قلت الحاصل من الشي في الذهن اذا كان داخلا في مسماه كان وجوده
وجود الموضوع والحكم عليه متناول له كالحاصل من الشي فيه فانه داخل
في مسمى لفظ الشي ووجوده وجود الموضوع ويدخل في كل شي كذا واذا
لم يكن داخلا في مسماه لم يكن وجوده وجود الموضوع والحكم على الموضوع
لا يتناوله كالحاصل من اللاشي فيه فانه خارج عن مسمى لفظ اللاشي لانه
شي فيه لا انه لا شي والحكم على اللاشي لا يتناوله فلم يدخل في كل لا شي كذا فلا يلزم
من تصور الموضوع وجود الموضوع في نفس الامر فما يكون من القسم الثاني واذا
تقرر ان الحكم على الجسم بالفعل لا يستدعي تحققه في نفس الامر فالحكم على المعدوم المطلق

مستلزم لعدم دايما او لا يلزم التناقض ويحكم على المجهول مطلقا دايما لا يمتنع ان يكون دايما
لا يوجب ان يكون ما في الذهن منه مجهولا مطلقا داخلا في الحكم عليه فان قلت
لا الحكم على المجهول مطلقا بامتناع الحكم عليه يلزم التناقض سواء دخل دايما م
ما في الذهن منه في الحكم او لم يدخل فيه على امر بامتناع الحكم عليه قلت اذ قد حكم م
قد عرفت مما سبق في تحقيق الوجود الذهني ان الامر الحاصل في الذهن
قد يكون معلوم الاتصاف بصفة لا يكون لذلك الصفة فاذا حكم في الذهن م
على ذلك الامر من حيث انه متصف بتلك الصفة بان يقال مثلا المتصف
بتلك الصفة كذا كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف الامر الذهني
بما حكم به حيث يكون متصفا بتلك الصفة له في الذهن فاذا قيل
الكاتب حيوان كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف ذلك الامر
بالحيوانية بحسب الذهن المتصف بالكتابة اي في وجه يصدق عليه انه
كاتب بالفعل في تلك الوجه ولا يقدح في ذلك الحكم امتناع
عروض الحيوانية له في الذهن لانه لا يصدق عليه ح انه كاتب بالفعل
ولا يلاحظ من حيث انه في الذهن في الحكم وكذا الحال في قولك كل انسان
حيوان واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما الى غير ذلك فالحكم
على الامر المعلوم بالذات لكن مناط صدقه ثبوت المحمول وانتفائه الذهني م
بحسب اتصاف الامر الذهني بالصفة المذكورة ولما كان هذا الامر معنى
الاتصاف بالصفة المذكورة عين فرد من افراده كان ثبوت المحمول
له عين ثبوته لفرده وانتفاء المحمول عنه عين انتفائه عن فرده فيصل
الحكم عليه الى افراده بالعرض وكان صدقه مستلزما ثبوت المحمول لافراده
او انتفائه عنها وكون طلوع في ذلك امارة كذبه وكان ما اشتهر في
السنة القوم من ان الحكم في القضية المحصورة على افراد الموضوع اشارة
الى ذلك لا الى ان الحكم اولا وبالذات على الافراد لا فراده في حال الحكم ليست
ملتفتا اليها فكيف يتصورا ان يحكم عليها اولا وبالذات فاذا كان

مع المحمول له

كذلك كان الحكم في القضية المذكورة على ما في الذهن المطلق من حيث انه متصف بصفة المحمولية ومناط صدقها ثبوت امتناع الحكم عليه من المحمولية ولا يندرج في ذلك معلومية ما في الذهن منه حيث انه يكون داخلة في الحكم المذكور فلا يلزم اجتماع النقيضين فان قلت قد يمكن الايجاب على بعض الافراد التي لا يدخل ما في الذهن منه في الحكم عليه مع ان وجوده في الخارج ممتنع كشريك اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما وصدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع بالفعل قلت لا نم ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع بل صدق الموجبة الفعلية تقتضي وجوده بالفعل والموجبة الممكنة تقتضي امكان وجوده بالفعل والممكنة الفرضية كشريك اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لا تقتضي شيئا منهما بل يكفي في صدقها كون موضوعها بحيث اذا حصل بالفعل كان عين المحمول الا ان الحكم فيها على ذلك التقدير حتى يرجع الى الشرطية كما يكفي في صدق اللزومية المتفقة المقدم كون المقدم بحيث لو اتفق كان مستلزما للتالي وكان لا يندرج جواز استلزام المحال للمحال في صدق الشرطية المذكورة حيث يكون المقدم ضروريا حيث يكون المقدم ضروري الاستلزام للتالي لا يندرج ذلك في صدق الموجبة الفرضية حيث يكون الموضوع عين المحمول بالضرورة فلا يرد انه لا يخفى اتحادهما في الوجود ووجه الموضوع فيجاز ان يستلزم هذا المحال محالا آخر هو عدم الاتحاد حال الوجود فاذا تصور العقل اجتماع النقيضين ووصفه بوصفهما من غير التفات الى انه ممتنع او ممكن يجده مستلزما لارتفاعهما بلا ريبة فيحكم انه مستلزم لارتفاعهما وهذا القدر يكفي في صدقه وذلك يكون الحكم من الفعلية فلا يحتاج الى وجود الموضوع حتى يحصل كلامه مدار الحكم على الامر الذهني يكون الحكم باتحاده مع المحمول حيث يكون ذلك الامر متصفا بتلك الصفة التي هي العنوان وهو حال كونه في الذهن غير متصف بتلك الصفة فلا بد من دخوله في الحكم وانه

حاله

بلغ

ذلك ام

خبر بأنه اذا كان الامر متصفا بالعنوان غير واقع كما في بحثنا لا يكون اتحاده مع المحمول الا على تقدير امر غير واقع فان معنى القضية ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب نفس الامر في تلك الحال اي حال اتصافه بالعنوان فهو غير صادق اذ ليس للموضوع تلك بحسب نفس الامر فيه يكون في تلك الحال وصف في ذلك الحال والحاصل انه ان كان معنى قولنا المحمول المطلق يمتنع الحكم عليه ان ما هو متصف بالمحمولية مطلقا يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر في حال يكون في تلك الحال متصفا بالمحمولية ولم يرد هذا المفهوم على معنى انه يمتنع الحكم عليه على هذا التقدير بل اريد انه كذلك بحسب نفس الامر في تلك الحال فهو كاذب لان الحال اذ ليس له ذلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال وان اريد انه كذلك على فرض ان يكون له ذلك الحال فهو راجع الى معنى الشرطية لان اتحاد الموضوع مع المحمول على تقدير امر غير واقع فهو بعينه ما ذكره المعترض وفيه بحث لانا نختار ان معنى القضية هو ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب نفس الامر في حال اتصافه بالعنوان لكن صدق ذلك لا يوجب وقوع المتصف بالعنوان في نفس الامر كما انه لا يوجب صدق الحقيقية لما كان باتحاد الافراد المقدرة مع المحمول وقوع ذلك الفرض في نفس الامر وما ذكره في معرض الاستدلال هاهنا منقوض بذلك بان يقال الافراد المقدرة لما لم يكن واقعا في نفس الامر لم يكن اتحادها الا على تقدير امر غير واقع فالحكم باتحادها مع المحمول في نفس الامر كاذب لانه ليس له تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال فان قلت اذا لم يكن المتصف بالعنوان واقعا في نفس الامر لم يصدق انه متحد مع المحمول فيها فيكذب القضية قلت ان اردت انه لم يصدق انه متحد بالفعل مع المحمول في نفس الامر فمسلم لكن غاية ما لزم من ذلك ان لا يصدق القضية الفعلية ولا يلزم من كذبها كذب الحقيقية مطلقا وان اردت انه لم

مع المحمول له

فيها وكذبت القضية صح

[illegible]

يصدق مع انه متحد مع المجهول في حال الاتصاف بالعنوان فيم لا يكفي في صدق
ذلك انه بحيث لو وقع متصفا بالعنوان كان متحدا مع المجهول في تلك الحالة
ومع جاز ان يصدق القضية موجبة حملية غير فعلية وايضا نختار
ان معنى قولنا المجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه انما هو متصف بالمجهولية مطلقا
يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر في حالة المجهولية ولا ثم كذبه قوله ليس له ذلك
الحال فانه يكون له وصف في تلك الحال حتى انه يلزم من هذا الاذاك واما يلزم
ذلك لو كان الوصف ثبوتيا مستلزما لذلك الحال اما اذا كان سلبيا كعدم
صحة الحكم عليه وعدم معلوميته فلا نسلم انه ينفي وجود الموصوف
بالمجهول مطلقا وان لم يكن واقعا في نفس الامر فهو فيها ليس معلوما
وله سولها فله بيانا الى غير ذلك من السلبية لو لم يصدق عليه هذه الثبوت ص
السلوب في نفس الامر لصدق نقايضها عليه فيها فيكون معلوما وسولها
وبيانا في نفس الامر فاذن يصدق ان المجهول مطلقا لا يصح الحكم عليه
بحسب نفس الامر وان لم يكن المجهول المطلق واقعا فيها قوله يتحقق هناك نسبة خارجية
حتى بينهما خارجيا فيه بحث لان ط في الحكم اذا كانا موجودين في الخارج
كالجسم والابيض كانا معا هناك شيئا واحدا موجودا بوجود واحد
كما سيأتي فيتحقق هناك بينهما نسبة بمعنى مطابقة الحكم الحملي الايجابي للوا فكيف يتحقق ص
قع مما اشرنا اليه في الحواشي السابقة من ان الحكم المذكور صورة اتحاد
هناك الطرفين فان كان اتحادهما واقعا بان كانا معا شيئا واحدا في نفس
الامر كان الحكم مطابقا له مطابقة الصورة لذي الصورة والا فلا
فان قلت اذا كان الطرفان موجودين في الخارج كانا معا هناك شيئا
واحدا فيطابقه ادراكه اتحادا على الاذعان به اذا لم يكونا في الخارج
فاين يكون اتحادهما قلت اتحادهما في الذهن لانه بان يتصور الذهن
اتحادهما ويصدق به بل بان كان الموضوع حال وجوده في الذهن

عين المجهول كالامكان فانه حال وجوده عين النسبة مثلا وان لم يكن ذلك
معلوما ولا اشتباه في جواز اعتبار مطابقتها في الذهن فان الاذعان
لذلك مثلا لو اذعن بان الامكان نسبة كان مطابقا لا اتحاد الامكان
مع النسبة حال وجوده في الذهن وان اذعن بانه ليس نسبة كان
غير مطابق له فانه في نفس الامر هو حال الموضوع في نفسه مع قطع النظر
عن منه خطئها واعتبارها سواء كانت في الذهن او في الخارج
لا الحال التي اعتبر الذهن حصولها له وبذلك يندفع ما سماه الشارح
اشكالا اقويا لا يخفى فتدبر هذا انما يرد لو كان المراد بالنسبة الخارجية
النسبة الموجودة في الخارج اما اذا اريد به النسبة المنسوبة الى الخارج
بكون الخارج ظرفا لنفسه بان يكون منتزعة عن الشيء بحسب وجود
ذلك الشيء في الخارج كما صرح به الشارح فلا اذ لا يلزم من تحقق النسبة
ان يكون موجودة في الخارج بل النسبة الخارجية بهذا المعنى ص الخارجية بهذا المعنى انما يوجد في الذهن فقوله فكيف يتحقق هناك نسبة
بينهما ان اراد بقوله هناك الاشارة الى الخارج حتى يكون المعنى انه لا يوجد معناه في
في الخارج النسبة فهو مسلم لمقدمتيه بدعيها الشارح بل صرح بخلافه فيها
وان اراد به الاشارة الى تلك المادة بمعنى انه لا يتحقق في هذه المادة
النسبة الخارجية فهو ممنوع فان النسبة الخارجية بالمعنى الذي سبق تتحقق
في الذهن وفيه بحث اذ تحقق النسبة بين طرفين في الخارج سواء
كان الخارج ظرفا لوجودها او ظرفا لنفسها ان امكن هذا يقتضي
تغاير الطرفين فيه وههنا هناك شيء واحد موجود بوجود واحد فلا
بينهما في الخارج قطعا ثم الشارح قد صرح بان النسبة يتحقق بينهما ص يمكن ان يتحقق بينهما في الخارج لكن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها
واين هذا مما فهم من عبارة الشرح وهو ان النسبة منتزعة عن الشيء
بحسب وجوده ذلك في الخارج وصرح بان الشارح صرح به مع ان ما الشيء م
فهم كلام خال عن التحصيل لان الطرفين لما كانا في الخارج امرا واحدا

ذاتا او وجودا فبحسب هذا الوجه الواحد كيف يستقيم انتزاع النسبة
المستدعية لتغاير طرفيها ثم قد لا يخفى ان الاتحاد نسبة والنسبة لا توجد
في الخارج كما اعترف به فكيف يتحقق في الخارج وقد يجاب اما اولا
فلان المحشي لم يحكم بتحقق الاتحاد في الخارج بل قال فان كان اتحادهما
واتصافهما كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر وهو اعم من الخارج واما
ثانيا فلانه قد صرح في موضع ان الاتحاد بان كان الطرفان شيئا واحدا
ووعد بهذا المعنى في الخارج ظرف قوله اي يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة
لا لوجودها ان اراد ان الخارج يتبع طرفا لنفس النسبة في القضايا
اي يكون متعلقا بالثبوت الذي فيها فاما ان اراد انه ظرف لثبوت
المحمول للموضوع فيرد عليه ما مر آنفا من انهما متحدان في الخارج فلا يتصور
ان يكون بينهما ثبوت فيه واما ان اراد انه ظرف لثبوت مبدا المحمول
للموضوع فيرد عليه ان الظرفية المذكورة تتحقق في كثير من القضايا
بدون ثبوت مبدا المحمول للموضوع كقولك زيد انسان في الخارج و
زيد موجود فيه وبعض العجب زيد فيه ولا خفاء في صحة استعمال في باب
القضايا على منوال واحد فلا بد ان يبقى معناه على وجه يشمل سايرها
وهو انه ظرف للاتحاد المستفاد من هو هو في الحملية الموجبة ولسلب الاتحاد
في الحملية السالبة يعني ان الطرفين واحد بحسب الوجود الخارجي او غير واحد
بحسبه ولا يلزم من ذلك وقوع النسبة في الخارج كما لا يخفى ويظهر من ذلك
ان قولك زيد موجود في الخارج يصدق خارجية لان اتحاد طرفيها في
الوجود الخارجي لا انها قضية ذهنية وفي الخارج قيد للوجود كما ذهب اليه
بعض المتاخرين لان طرفيها ليسا واحدا في الوجود الذهني وان اراد
ان الخارج يتبع طرفا للنسبة لا للقضايا بان يتبع نسبة في الخارج عاريا لا في القضايا اه
عن الوجود فقد نكر باطلاق النسبة للكل محكي موجودة في الخارج كانت

بلغ

لا محالة معدومة فيه فكيف يكون واقعة هناك قوله او على الامور
الخارجية قيد لقائل ان يقول معنى حمل اتحاد الموضوع والمحمول في
واحده الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود فكيف يتصور كون احد
هما موجودا دون الاخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان متحدا مع
نقول م زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بذلك فرق بين الابيض والاعمى
في ان مفهوميهما متحقق في الخارج وقد هما موجود فجعل احدهما من
الموجودات الخارجية دون الاخر تحكم والجواب بان الشارح ذكر
في الحاشية عند قول المص والوجود من المعقولات الثانية انه اذا قيل
الحيوان موجود كان معناه وجود افراده واما المشتقات فاذا قيل
انها موجودة كان معناه ان وجود افراده ماخذ اشتقاقها موجودة
فمفهوم الاعمى ليس موجودا لانتفاء ماخذ اشتقاقه مبدا انه غير مجرد انه نزع
الى مجرد اصطلاح جديد والتحقيق انه اذا وجد فرد ما كان ماهيته
موجودة بوجوده بالحقيقة واما عوارضها فانما يكون موجودة بوجود
اتحاد ذاتي مع العرضيات م ها باعتبار اتحادها معه بوجه ما واتحاد العرض مع الذاتيات بوجود
~~بوجودها بالحقيقة والعرضيات [illegible] العرض اتحاد بالعرض فتكون~~
~~الذاتيات موجودة بوجودها بالحقيقة والعرضيات بالعرض~~ فلذ
لك يقال ان الانسان له بشرط شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف
الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد وليس زيد في ذاته اعمى [illegible]
بل باعتبار امر خارج عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبته بالعرض
بخلاف الانسان فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود
الاعمى بذاته لم يكن زيدا ولا فردا من الحيوانات بل شيئا اخر يكون
ذلك المفهوم ذاتيا له فاذا تمهد هذا فنقول معنى كلام المحشي انه
اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بامور موجودة في الخارج سواء

وجب له

كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجبت مطابقته للخارج
لانه يكون القضية خارجية لا سيما انها على الحكم باتحادهما في الخارج
فيشمل مثل قولنا زيد انسان و زيد ابيض و زيد اعمى ولا يشمل
مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم هيهنا على الموجود الذهني بالموجود الذهني
لان معنى هذه القضية اتحادهما في الذهني غاية ما في الباب انه لا يمنع
ان يكون للموضوع من جنسه اخرى ~~واما الحكم على الموجود الذهني~~
وجود في الخارج وهو خارج عن ما هو الملاحظة في هذه القضية سنه م
واما الحكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته للخارج سواء كان لهما وجود
في الخارج او لم يكن وحاصله ان القضايا الخارجية يجب مطابقتها
للخارج بخلاف الذهنيات فانه يجب مطابقتها لنفس الامر وهذا
اولى مما ذكره في توجيهه اما اولا فلانه لا يعلم من كلامه ان صحة
مثل زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهني او للخارج لانه يقال على توجيهكم
ايضا لا يعلم من كلامه حال بعض القضايا فان حال الحقيقية على التوجيه
الاول والذهنية على التوجيه الثاني موكول الى المقايسة لانا نقول
بعد العلم بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية لانه ما لها
اليهما وكذا بعد العلم بحال الخارجية والحقيقية لا اشتباه في الذهنية حال م
وهو ظاهر فليس فيما ذكرنا تعميم وايضا تخصيص بعض افراد القضية
الخارجية بهذا الحكم ونظم باقي افرادها مع سائر اقسام القضية في سلك
الاجمال مما ينبو عنه الطبع السليم خصوصا مع الانتظام هذا التوجيه
الذي لا يخفى وجهه واما ثانيا فلان سياق كلامه يدل على ان القسم
الثاني يكون صحته مطلقا باعتبار المطابقة لما في الذهني فان قلت قد
صرح بان صحة القسم الثاني باعتبار المطابقة لما في نفس الامر وهو اعم
من الخارج و الذهني قلت وقوعه هيهنا في مقابلة الخارج قرينة ظا

هر على ان المراد به الذهني فان كون الصحة باعتبار المطابقة لما في
نفس الامر بالمعنى الاعم مشترك بين الجميع فلا وجه لتخصيصه بالقسم الثاني وثالثا
هذا المصداق في الحقيقية يحتمل ضمنا لانه اما في الخارج والذهني او كليهما
معا ويحتمل ان يحمل قوله والاعم ما ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقية
ايضا ويكون المعنى ان مصداق الخارجية هو الخارج ومصداق
غيرها نفس الامر اما الحقيقية فاعم من ان يكون في ضمن الخارج او
الذهني او كليهما واما الذهنية فالذهني فقط ويكون قد ترك
التفصيل لما هو دأبه وفيه بحث اما في السؤال فلانه يشتمل على التناقض
حيث صرح فيه اولا بان الاعمى في زيد اعمى وهو معدوم كما صرح في موضعه المحمول نظ
موجود بوجود زيد بعينه وثانيا بانه منتف في الخارج واما في الجواب
فمن وجهين احدهما ان ما صرح به من ان الخارجية لا يشمل مثل
زيد ممكن ليس بمطابق للواقع لان زيدا في الخارج ممكن والا لكان
واجبا او ممتنعا فيه ويلزم الانقلاب وعدم انحصار الثلثة فيبطل الحصر
فيها واذا كان ممكنا فيه كان في الوجود الخارجي متحدا مع الممكن ويصدق
الخارجي قطعا وثانيهما انه حسب ان الصحة في القسم الثاني مطلقا باعتبار
المطابقة لما في الذهني وفسره نفس الامر الواقع في متن الكتاب
بالذهني و ما في الذهني وقد يكون كاذبا فلا يستقيم ان يجعل مطا
بقته معيارا للصحة ولو خصص نفس الامر بقرينة المقابلة للخارج لكان
المراد ما سوى الخارج من افراد نفس الامر لا الذهني فانه اعم من نفس
الامر قوله او على الامور الخارجية الى قيل لما كان ما له مكان من المعقولات
الثانية فالموصوف به انما هو الامر الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان
ممكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي والحق ان الحكم اما على الموجود
الخارجي عقلا او على الموجود الذهني عقلا كما اشرنا اليه انفا لانه يقال انا

ليس في كلام السيد دلالة على انه حمل نفس الامر على الذهني الاعم من نفس الامر وحمله على الذهني الاخص منه قبيلا يتناول الخارج ايضا ١٢

حكمنا على الامور الاعتبارية مثله بالصفات الخارجية او على الموجود
العقلية بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الموجود الذهني ولكنا — بالموجود الخارجي ص
عكسنا لنا نقول على الوجهين ان كان الحكم باتحادهما في الخارج كان
حكما على الموجود الخارجي بمثله وان كان حكما باتحادهما في الذهن كان حكما
على موجود ذهني بمثله وعلى الاول المعتبر في صحة المطابقة للخارج وعلى
الثاني المعتبر فيها المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور الخارجية
بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع بل ان
يعتبرا متحدين بحسب الوجود في الخارج فان الوضوح بيان ان الامور الخارجية — مصداق الوصف الخارجيه ص / مطلقا
مطلقا حتى يعرف بالتطبيق عليه صدقها وكذبها وفيه بحث من وجوه
منها ان ما ذكره في بيان ان الموصوف بالامكان ليس في الخارج يجري
في الموصوف بالوجود والوجوب لانهما ايضا من المعقولات الثانية فلو
صح ان الموصوف بها ليس في الخارج لزم ان لا يكون موجود ولا واجبا — في الخارج ص
ولا يخفى ضعفه ومنها ان حصر الحكم في الحكم على الموجود الخارجي بمثله والحكم
على الموجود الذهني بمثله ظاهر البطلان وما ذكره في بيان ذلك من ان
الحكم ان كان باتحادهما في الخارج كان حكما على الموجود الخارجي بمثله
وان كان باتحادهما في الذهن كان حكما على موجود ذهني بمثله لا يوجب
الانحصار لاحتمال ان يكون الحكم باتحادهما في نفس الامر مع قطع النظر
عن خصوصية الذهن او الخارج ومنها ان المتبادر من قول المحشي واذا
حكم الذهني على الامور الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في
الخارج وقد صرح الى ما لا يفهم منه وهو ان يعتبرا متحدين بحسب الوجود
الخارجي سواء كانا موجودين في الخارج اولا حتى اذا قيل مثلا اجتماع
النقيضين محال في الخارج يكون الحكم فيها على موجود خارجي بوجود — خلاء ص
زعمه ولا يفوه بذلك من يكون له ادنى معرفة باساليب الكلام قوله واذا

حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية لي اقول اذا صدقت القضية
التي حكم فيها بالامر العقلي على الامر الخارجي صدق له محالة عكسها التي حكم
فيها بالامر الخارجي على الامر العقلي فتجويز الاول ومنافيه لنفي الثاني مثلا اذا
صدق كل انسان ممكن لصدق بعض الممكن انسان بلا اشتباه
واعلم ان الموضوع والمحمول في الموجبة الحملية الخارجية الصادقة كانا
متحدا شيئا واحدا في الخارج فكيف يكون احدهما موجودا دون الآخر
ولا يلزم من كون الامكان والعمى اعتباريين ان لا يكون الممكن والاعمى — ين ص
موجودين في الخارج قيل هذا بحثا انما يرد لو كان المراد بالمحكوم عليه
ههنا هو العنوان اما اذا اريد به ذات المحكوم عليه الذي تسميه
المناطقة الموضوع بالحقيقة فلا ورود له لعدم ذات المحكوم عليه في
القضية المذكورة وعكسها الموجودات الخارجية .... بلا اشتباه — بلغ
وفيه بحث لان المحكوم عليه ما حكم عليه وشرط الحكم على الشيء ان يكون معلوما
حال الحكم وذات المحكوم عليه الذي هو افراده ليس معلوما لما حققنا
في حاشية شرح المطالع وليس المعلوم الذي حكم عليه الا العنوان فلذلك
ذهب المحققون الى ان المحكوم عليه هو العنوان وعلى تقدير ان يراد
به الافراد فاذا وجب اتحاد الطرفين في الوجود لما صدق حمل الامر — فان ص
العقلي الخارجي على الافراد الخارجية وان لم يجب اتحادهما في الوجود و
صدق حمل الامر الاعتباري العقلي الموجود في الخارج على الافراد الموجودة
فيه على ما ذهب اليه الشارح فلم لا يصدق حمل الامر الخارجي العقلي الموجود
في الذهن على الافراد الموجودة فيه اذا عرفت هذا فان اريد بقولهم
موضوع العكس موجود في الخارج انه موجود فيه في نفس الامر فمسلم
لكن الكلام ليس فيه بل فيما اختاره الشارح وان اريد انه موجود
على زعم الشارح فممنوع فانه لما ذهب الى ان الممكن ليس موجودا خارجيا

يمكن ان يقال الاعتبار من عدم كون الممكن
موجودا عدم وجود افراده اذ مذهب
ان مفهوم الممكن ليس بموجود ابدا
وذلك جعل اياه محمولا وحكم بانه
من الامور العقلية والاعتبارية
من ذلك عدم وجوده وفي
افراده وصح جعله موضوعا
للامر الخارجي بهذا
الاعتبار (١٢)

لا يكون فرده موجودا فيه عنده له وجود الكلي عنده في الخارج وجود افراده
وهو منه ليس موجودا فيه ثم قيل قد صرح سابقا بان مثل الاعمى عنده ام
موجود فان اراد ان طبيعته موجودة حتى يكون ما في الخارج منه في الخارج م
يكون العدم جزؤها كما ان طبيعة الانسان موجودة في الخارج فيكون م
يكون طبيعة الاعمى موجودة فيه وهو في غاية البعد عن عاقل كيف
ومعنى الاعمى معدوم البصر وهو مشتمل على المعدوم المطلق الذي هو
جزؤه فيكون العدم المطلق موجودا في الخارج وان اراد ان ما
صدق عليه الاعمى موجود فقوله يقرر القوم اذ مراده هم ان طبيعة الاعمى
غير موجودة لا ما صدق عليه وفيه بحث لانا نختار ان طبيعة الاعمى
وهي عبارة عما عدم عنه البصر موجودة في الخارج ولا نسلم ان العدم
جزؤها في الخارج منه بل هو قيد له فان جزؤ مفهوم الشي لا يلزم ان مما م
يكون جزؤه كما حقق في موضعه وكون العقيد عدميا لا ينافي وجود
المقيد ثم لما كان البحث الايجابي كما عرفت به هذا القائل هو الحكم بالاتحاد
الطرفين في صدقت القضية خارجية كان طرفاها موجودا شيا
واحدا في الخارج ومع ذلك يستحيل ان لا يكون احدهما موجودا فيه مثلا
اذا صدق قولك زيد اعمى في الخارج لزم ان يكون زيد والاعمى موجودين
فيه فكيف لا يكون الاعمى موجودا فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون العدم
جزؤا اما ههنا لجواز ان يكون خارجا عنها فقط لا يكون العدم
في الخارج بالذات غاية الامر ان يكون فيه بالعرض وقد صرح الشيخ
بجوازه في طبيعيات الشفاء **قوله** ولا فيكون النسبة السلبية خارجية
لا يتوقف الى حاصل ما ذكره الشارح ههنا ان النسبة السلبية خا
رجية مع ان طرفيها غير موجودين في الخارج وذلك لا يوجب ان يكون
المراد بالحكم هو الحكم الايجابي لان من الجائز بدل الظاهر ان يترك الحكم على عمومه

ويكون الصورة المذكورة داخلة في قوله والا فلا له معناه كما صرح
به الشارح والا فلا يجب المطابقة للخارج نعم لو كان معناه والا فلا
يجوز المطابقة للخارج لا يوجب ذلك وسياق الكلام يابى عنه قيل هذا
هذا ما ذكره الشارح ان المتبادر من تعليق وجوب التطابق للخارج
بكون الطرفين موجودين في الخارج ان يكون لوجود الطرفين في الخارج
مدخل في ذلك الوجوب وما لم يكن له مدخل في تلك السالبة اصلا فلا
يحسن ادخاله في هذا الحكم واما الموجبة فلوجود الطرفين فيها مدخل في
كلية وجوب التطابق وفيه بحث لانه لو سلم ما ذكره لدل على ان الحكم
في القسم الاول ايجابي لا انه في البحث ايجابي كما هو الدعوى اذ يدخل الحكم
السلبي على هذا في قوله والا فلا فان معناه على ما صرح به الشارح
والا فلا يجب المطابقة للخارج وذلك لا ينافي جواز المطابقة بل وقوعه
فيه **قوله** وههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وذكرنا فائدته عنه
آنفا فان المراد بنفس الامر هو حال الموضوع في نفسه مع قطع النظر
عن ملاحظة العقل واعتباره سواء كانت في الذهن او في الخارج لا حال
التي اعتبر الذهن حصولها له فلا يخفى ان هذا المعنى لما ذكره الشارح ملائمة م
بقوله والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه الى آخره
فقد ويمكن الجواب عنها بان نفس الامر الحقيقي الذي انت خبير بانه لا يدفع الا
شكال عنهم لانهم مصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال
فالاولى ان يقال ان المطابقة لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق لما م
وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ يجوز ان لا
يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما حفظه
بدعوى ان لا يكون مدركا له الا ترى ان الخيال خزانة الصور وليس
مدركا لها عندهم والحافظ تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان تخزن م

العقل الفعال مع الصوله في الحفظ والتصديق ومع الكواذب بحفظ
فقط وذكر لبراءته عن الشرور التي هي من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم
الا حصول مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما به لانا نقول
هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق
به ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق
فلذلك ينبغي تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق بها وفيه بحث اذ
لا خفاء في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم لا
خزانة المعلوم فالعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة
كانت او كاذبة لو ارتسمت وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لو
لم تكن التصديقات فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديقات من صدق
وقوع تلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ يجوز
ان لا يكون مصدقا بها فان المحافظ لا يلزم ان يكون معتقدا بما حفظ
انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للمصدق به واما اذا كان خزانة
للتصديق كما هو الدعوى فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق
بدون الاذعان فانه نفس التصديق وامتناع حصول الاذعان
بدون المذعن فتفطن الاشتباه عدم الفرق بين التصديق والمصدق
به قال بعض الفضلاء لا يقال انهم لما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا
لما في الاذهان من النسبة الحكمية لان ما في الاذهان من النسبة الحكمية
يعتبر مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية وهذا
تصريح منهم بتغايرهما ومعلوم ان ما لا يكون في الذهن يكون
في الخارج لعدم الواسطة فما قوله ان الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين
يكون صحته بمطابقته لنفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الذهن لانا نقول
ان الخارج كما يكون ظرفا للوجود والنفس كذلك العقل ونفس الامر يكون

ليعلم صحته وبطلانه والمطابقة يجب ان تكون مغايرا للمطابق وايضا انهم قالوا المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر صح

طرفا

ظرفا لها وموله القوم بلفظ ما في الاذهان من النسبة الحكمية وان الصدق
بمطابقة ما في الاذهان من النسبة الحكمية لنفس الامر ما حصل في الاذ
هان من الاعتقاد او الوقوع لا ما يكون الذهن ظرفا لنفسه
فاما ان يكون الذهن ظرفا لنفسه قد يكون الصدق بمطابقة
الحكم له كما اذا لم يكن الطرفان موجودين وليس يلزم ان يكون نفس
الامر مغايرا للذهن دائما على وجه يتحقق له في صحته فان صدق قولنا الكلي
كلي بمطابقة حكمه للنسبة الذهنية التي يكون الذهن ظرفا لنفسها اعني
ثبوت مفهوم الكلي للانسان فان الذهن ظرف لنفس هذا الثبوت
لا لثبوت الثبوت الا عند تعقل الاتصاف بالكلية ولا يعتبر في هذا
التصديق مطابقة الحكم للخارج ولا لما حصل في الذهن من الاعتقاد
والوقوع من حيث انه حاصل فيه وفيه بحث اما اولا فلانه مبني على
ان يكون الخارج او نفس الامر ظرفا لنفس النسبة بدون ان يكون
النسبة موجودة فيه وهو كلام خال عن التحصيل كما مر انفا واما ثانيا
فلانا لا نسلم ان الكلية ثابتة للانسان في الذهن بل الانسان
هناك عين الكلي ومتحد معه من غير ان يكون للموجود ثبوت له فان
صدق المشتق لا يستلزم ثبوت مبدا الاشتقاق ثم ذلك تفسير نفس
الامر بالعقل الفعال باطل من وجوه الاول انه يستلزم ان لا يكون
الاحكام الصادقة صادقة على تقدير عدم العقل الفعال الذي هو مركز
لعدم المطابقة لنفس الامر وليس كذلك فان الصادق صادق سواء
وجد العقل او لا والثاني ان الموجود الخارجي من حيث انه موجود خارجي
اي مع قطع النظر عن وجوده الذهني موجود في نفس الامر وكذلك يصح
الحكم بوجود زيد في نفس الامر بمجرد الحكم بوجوده الخارجي ولو كان معنى نفس
الامر ما يقال لم يكن الامر كذلك الثالث انا اذا قلنا زيد قائم في نفس

في قولهم صحة الحكم مطابقته لنفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية صح

للكلية ثبوت له كما انه عين الموجود ومتحد معه من غير ان يكون صح

الامر يكون معناه ح زيد قايم في العقل الفعال وهو هذر و فيه بحث
اما في الوجه الاول فلان العقل الفعال علة لوجود الحاكم والحكم فعدم
فعلى تقدير عدمه لا يكون الحاكم ولا الحكم ولا الصدق ولا الكذب فلا محذور في
انتفاء الصدق على تقدير عدمه واما في الوجه الثاني والثالث فلجواز
ان يكون نفس الامر وان كان عقلا فعالا لا يكون مفهومه غير
المفهوم من العقل الفعال كما ان الزمان مقدار حركة الفلك وهو مفهومه
غير مفهوم مقدار الحركة فكما ان استقامة قولك زيد قايم في زمان كذا
٢ وعدم استقامة قولك زيد قايم في مقدار حركة الفلك لا يقدح في كون
الزمان مقدار الحركة كذلك لا يقدح استقامة قولك زيد قايم في نفس
الامر وعدم استقامة قولك زيد قايم في العقل الفعال في كون نفس الامر
عقلا فعالا ويجوز ان يكون بالخارج فيما هو تمام المفهوم من نفس الامر فلذلك
الحكم بان ما في الخارج فيها فان قلت لو صح ما تقرر من ان صحة الحكم و
صدقه بمطابقة الخارج او نفس الامر وكذبه بعدمها لزم ان لا يجتمع الصدق
الصدق والكذب في خبر واحد لكنهما قد يجتمعان فيه كما في قول من قال
كل كلامي في هذه الساعة كاذب اذا لم يتكلم في الساعة المذكورة بغير
هذا الكلام فانه خبر وصدقه يستلزم كذبه وبالعكس قلت هذه مغلطة
اعيت فضلاء الامصار واعجزت اذكياء الاعصار وهو مشهور بين
الجمهور وقد نظر فيها كثير من العلماء الاعلام وجم غفير من فضلاء الانام
فقرروها بوجوه مختلفة انيقة واجابوا عنها بوجوه دقيقة عميقة
ونحن ننقد ما افادوا فيها اولا ثم نحلها حلا فيها ما قال العلامة في
التفتازاني في شرح اذا قيل الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق
ثم يقتصر في الغد على قول ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق
فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقه

ونحن ننقد ما افادوه اولا ثم نحلها فيها الى آخره

وبالعكس قال وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء
ولهذا سميتها بمغلطة جذر الاصم ولقد تصفحت الدفاتر فلم اظفر
بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا قدر من التنبيه وهو ان
الصدق والكذب كما يكون حالا للحكم اي بالنسبة الايجابية والسلبية
على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا
على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب لا يتبينا
قضان الا اذا اعتبر حالين بحكم واحد او حكمين على موضوع بحاله وفينا واحد
اذا اعتبر احدهما بحكم والاخر حكما له فلا في المرجع اختلافا جليا كما في حالا
قولك السماء تحت صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط
المغلطة فاما اذا فرضنا كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو
قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا
لحكمها والحال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الا
يجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا
حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحق
فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء
على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب
عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن هذه الاشكال
ولما كان ضعف هذا الجواب ظاهرا لاولي الالباب اعرض المجيب
بوجه عن منهاج الصواب وتركنا نتصيد ما عليه مخافة الاطناب
فمنها ما في شرح الكشف من ان قول القائل كل كلامي في هذه الساعة
كاذب اذا لم يقل في الساعة المذكورة سوى هذا الكلام خبر وصدقه
مستلزم لكذبه وبالعكس فلا يكون صادقا ولا كاذبا اجيب بانا
لا نسلم ان هذا الكلام لو كان كاذبا لزم ان يكون بعض افراده

مغلطة جذر الاصم

وذلك كما ان الاسم الجذر الاصم بالوصفية
وبالابدال الكلمة وهو الاسم يمنع البحث والجذر
يمنع الكابط والاصم يمنع الصلب فلذلك
منع المغلطة لغاية صعوبتها كالجدار
الصلب لا يمكن انثقابه فيه ١٢

العضية

كلامي في هذه الساعة صادقا وهذا لان صدق هذه القضية

عبارة عن ترتب الكذب على كل فرد فرد من افراد كلامي الموجود في هذه

الساعة فيكون صدقه باجتماع صدقه وكذبه ويكون كذبه بانتفاء

هذا المجموع ولا يلزم من انتفاء هذا المجموع صدق بعض كلامي

في هذه الساعة لجواز ان يكون انتفاؤه للكذب الكلي وفيه بحث

اذ لو ليس السائل الملازمة التي بينه المجيب يتوجه منعها ولان

بين بوجه آخر كان يقول اذا انحصر فيه كلامي الذي حكم الحكم في

فذلك كل كلامي في هذه الساعة كاذب في هذا الحين فكذبه لا محالة

يكون بعدم ثبوت محموله وهو كاذب لموضوعه وهو قوله كلامي

فلا يكون كلامه كاذبا فاذا لا بد ان يكون صادقا والا لكان

كلامه محقق حال عن المطابقة وعن عدم المطابقة وهو محال ومنها

ما في شرح القسطاسي من وجهين آخرهما ما زيفه وهو انا نختار انه

كاذب قوله يصدق بعض افراد كلامه صادق قلنا لا نسلم

بل يلزم بعض افراد كلامه ليس بكاذب ويكون هذا البعض هو

البعض المعدوم فيصدق على ذلك البعض انه ليس بكاذب ولا يصدق

انه صادق لانتفائه وهذا ليس بشيء لابتنائه على كون المعدوم

كلاما وليس الثاني ما ارتضاه وهو ان المخبر عنه انما يتعين بارادة

المخبر فان اراد بقوله كل كلامي غير هذا الكلام فلا يلزم اجتماع الصدق

والكذب وان اراده هذا الكلام وغيره فكانه تكلم بهذا الكلام وقال

ثانيا كاذب فان اراد دخول هذا الكلام في هذا الحكم يكون

المحمول وهو كاذب مخبرا به وايضا يكون المخبر به بهذا الكلام مخبرا

عنه فقد جمع في هذا الكلام خبرين كل منهما مستقل الآخر وفيه بحث

اما اولا فلان المخبر عنه متعين بالعنوان لا بارادة المخبر فما هو العنوان

ردم

لانه اذا كان انتفاء مجموع الصدق والكذب بكذب كل فرد من افراد كلامه الموجودة في هذه الساعة فلان لا يكون الحكم بكذب كل فرد منها صادقا ويلزم منه ان يكون قوله كل كلامي في هذه الساعة كاذب صادقا فلا يستقيم منع صدقه صح صح صح

في نفس الامر بفتح الاخبار عنه ولا يتوقف ذلك على ارادة المخبر مثلا و هذا الفا

فيد لكل شيء كذا يصدق هذا الحكم على كل ما هو فرد والشيء في نفس الامر ولا يحتمل

بان يريد المخبر دخوله في الحكم واما ثانيا فلان ما ذكره المجيب من ان هناك

خبرين ظاهر الفساد وعلى تقدير تسليمه لا يحسم مادة الاشكال وفي

منها ما نقله ابن المطهر الحلي عن بعض المحققين من ان الصدق والكذب

انما يوجدان في كل خبر غاير المخبر عنه حتى يتحقق المطابقة وعدمها واما

اذا اتحدا لم يتصور مطابقة وعدمها بمعنى الملكة بل بمعنى السلب فان

ذلك الخبر يصدق عليه انه ليس بصادق ولا يلزم من سلب احدهما ثبوت

الآخر فالغلط من سوء اعتبار محل قال واقول الحق ان الغلط من اخذما

بالعرض مكان ما بالذات انتهى كلامه وفيه بحث لان المطابقة المعتبرة في الخبر

مع المخبر عنه لا يوجب ان يكون المخبر عنه غير الخبر وهذا لان عبارة عن

تحقق ما يدل عليه الخبر من الثبات وما يجري مجراه بين الطرفين في

نفس الامر سواء كان الخبر نفس المخبر عنه كالمغالطة التي فيها الكلام او لا

فيه كقولك كل خبر مركب او خارج عنه ومنها ما نقل عن العلامة الشريف

الجرجاني انه قال الاستبراب ان الاشارة الى الشيء لا يمكن ان يدخل في

الاشارة بعينها فلا يكون هذا من افراد نفسه وبذلك يتحلل الشبهة وفيه

لا نسلم ان اراد بقوله فلا يكون من افراد نفسه ان هذا الخبر حين لا يحكم

هذا الخبر من افراد نفسه لم يدخل في الحكم وان اراد انه ليس من افراد

موضوعه فممنوع ضرورة انحصار فرد موضوعه فيه ولا يلزم من ذلك

ان يدخل الاشارة في نفس هذه الاشارة لان لا يجب على الحاكم بالحكم

بشيء له فرد موضوعه فانه يحكم على العنوان كما يسري منه الى فرد الموضوع

من غير ان يكون له شعور بذلك السريان كما حقق في موضعه ومنها

ما كتب ابن كمونة في جواب الكاتبي حين كتب اليه الاستفسار عن هذا

لكونه

لانه يلزم ان يكون الكلام الاول المخبر عنه صادقا وكاذبا معا (١٣)

٢٤ ب

ولا كذب صح

لا لكونه من افراد نفس هذا الخبر فلم لكن ليس الحكم على افراد هذا الخبر صح

دلي

الاشكال بقوله كلامي انه اما ان يكون كله من في هذه الساعة كاذبا او صادقا
والحصر تم فان قيد هذا اخر وكل خبر لا بد من دلالة بذلك عبارة التركيب يجري
عن التركيب قلنا لا نم ان اخباره عن خبره بذلك بدل انه يحتمل ان يحكم
عليه بانه صادق او كاذب ويحكم بذلك لا ينافي ان لا يكون صادقا
ولا كاذبا وليس من شرط الحكم المذكور ان يكون صادقا او كاذبا فان
الحاصل ان احتمال الحكم بانه صادق او كاذب لا ينافي ان لا يكون في
نفسه احدهما هذا ما سنح لي واسال الله ان ينظر فيه مولانا حرسه الله
نعم وفيه بحث اذ استدل به على خلو هذا الخبر عن الصدق والكذب
يجري في سائر الاخبار بان يقال احتمال الحكم بانه صادق او كاذب
لا ينافي ان لا يكون هذا الخبر صادقا ولا كاذبا فلا ينفي ان لا يكون
شيء من الاخبار صادقا ولا كاذبا لاستواء الكل في ذلك وايضا لو
استدل بعدم خلو الخبر عن الصدق والكذب بما ذكره المجيب ره عليه
ما اورده ولكن للمستدل ان يستدل عليه بان طرفي هذا الخبر الموجب
المحقق امران معقولان حكم بالاتحاد بينهما فان تحقق بينهما الاتحاد
في نفس الامر كان الحكم صادقا والا كان كاذبا ولا يمكن الخلو عن
الاتحاد وعدمه فانهما نقيضان وحينئذ لا يتمشى الجواب المذكور كما لا يخفى
ومنها ما اختاره بعض الناس من ابناء زماننا هذا من ان قول
القائل كلامي اليوم كاذب انما يكون صادقا او كاذبا لو كان خبرا
وليس كذلك لانه ليس في كلامي اشارة الى فرد هذا المفهوم ولم يجعل الا
آلة لملاحظة فقط لانه لا فرد سوى كلامي كاذب فلا يمكن ان يجعل
القائل قوله كلامي اشارة اليه والا آلة لملاحظة كما لا يمكن ان يقول
هذا الكلام واراد الاشارة الى نفس هذا الكلام وفيه بحث اما اولا
فلان كون الكلام خبرا لا يتوقف على ان يكون في موضوعه اشارة

و ه

ما ذكره في بيانه صح

في نفس احدهما فلو اقتضى ذلك ان لا يكون صح

اللاشيء كذا م

الى الفرد بل قد يكون موضوعه مما لا فرد له اصلا كقولك اللاشيء كاذب و
قد يكون له فرد ولم يكن الى ذلك اشارة كالقضايا الطبيعية التي يكون
لموضوعاتها افراد واما ثانيا فلان معنى جعل العنوان آلة لملاحظة
افراده ان يحكم على العنوان نفسه حكما يتعدى الى فرده بواسطة انطباقه
عليه بحسب نفس الامر حتى يكون المدرك بالذات هو العنوان فقط كما تحقق
في موضعه لا ان يلاحظ خصوصية الفرد حين ملاحظة العنوان حتى يكون
هناك مدركا بالذات فلا يحتاج الحاكم الى ان يلاحظ خصوصية الفرد من
العنوان حتى قيل انه لا يقدر على ذلك واما ثالثا فلانا نعلم بالضرورة
انا نقدر على ان نخبر عن اي لفظ شئنا بانه كاذب سواء كان مهملا
او مستعملا كان بمعناه فرد ام لم يكن واستثناء كلام القائل في ذلك
الكلام من سائر الالفاظ تحكم ظاهر وما ذكر في بيانه غير مسموع فتدبر
قد مر ان الجواب على الوجه الذي اراده ثم اورد عليه ما لا يهتدي ذلك الجواب
اصلا ونقرره على وجه ان حقيقة الخبر هو الحكاية عن النسبة الخارجية
اما على الوجه المطابق وحينئذ يكون مطابقا صادقا واما على الوجه
المخالف وحينئذ يكون كاذبا وبالجملة تنتفي الحكاية عن النسبة الخارجية
لا يتحقق الخبر وقول القائل كلامي في اليوم كاذب اذا جعل اشارة الى
نفس ذلك الكلام لا يكون تلك النسبة الذهنية التي هي مدلوله حكاية
عن نسبة خارجية اصلا ولم يشر بها الى خارج بالمطابقة فلا يكون
خبرا حقيقة الا يرى ان قائله لو قال كلامي هذا صادق مشيرا الى نفس
ذلك الكلام لم يكن خبرا بل ربما نسبه العقلاء الى ما يكره هذا تقرير
كلام المجيب وانت ان هذا ما ذكره لا حاصل لهذا المنع من كون هذا
الكلام على هذا الوجه خبرا لانتفاء كونه حكاية عن النسبة الخارجية لانه
ليس في كلامي اشارة الى فرد وفيه بحث لانا لا نم ان حقيقة الخبر هي الحكاية

فقوله م

الموافق له م

تقرير لا يتحقق الخبر والخبر ما اذا جرد النظر الى متعلقه احتمل عند العقل الصدق والكذب وظاهر ان بهذا القول يمكن امع قطع النظر عن النسبة الخارجية ١٢

عن النسبة الخارجية لما قد عرفت ان ليس بين طرفي القضية الموجبة الصادقة
نسبة في نفس الامر حتى يكون الكلام حاكيا لها ولو سلم ان حقيقته الحكاية عن
النسبة الخارجية فلا خفاء في ان لهذا الخبر طرفين احدهما قوله كلامي
والثاني كاذب فلم لا يجوز ان يحكي عن النسبة بينهما قولكم كلامي في اليوم كاذب
اذا جعل اشارة الى نفس هذا الكلام لا يكون له تلك النسبة الذهنية
التي هي مدلوله حاكية عن نسبة خارجية اقول ان اراد بجعله اشارة الى
نفس ذلك الكلام ان يجعل كلامي وهو العنوان اشارة اليه فحاصل
الجواب يرجع الى الوجه الذي قرره المجيب ويرد عليه جميع ما اوردناه وان اراد
ان يجعل جميع قوله كلامي كاذب اشارة الى نفس ذلك الكلام الذي يقع فيه
موضوعه فانما يلزم ذلك لو وجب ان يكون جميع القضية اشارة الى نفس
موضوعها وفساد ذلك اجلى من ان يخفى وان اراد به معنى اخر فلا بد من
تبيينه ليتبين حاله وحاله ثم في الخبر ان يشير الخبر الى نفس موضوعه
اصلا في حكايته على منوال قوله كلامي هذا صادق يكون خارجا عن قانون اللغة
هذا ما وصل الي في حل هذا الاشكال ولا يصفو شيء منها عن شوب الاختلال
وانا اقول وبالله التوفيق وهو يهدي الى سواء الطريق اعلم
ان كل واحد من الصدق والكذب ينبغي تحقق خبر يوصف به فاذا
تحقق ذلك الخبر صح الوصف باحدهما والا فلا مثلا لو لم يتكلم زيد صادق
او كاذب وان لم يتكلم به لا يصح وصف قوله بالصدق ولا بالكذب
هذا اذا اعتبر الصدق او الكذب مرة واحدة واما اذا اعتبر مرتين بان
يقال قول زيد صادق كاذب او صادق او يقال قول زيد كاذب
صادق او كاذب فلا يكفي في صحته خبر واحد بل ينبغي تحقق خبرين احدهما
الاخبار عن شيء والثاني الحكم على ذلك الخبر بانه صادق او كاذب مثلا اذا
اخبر زيد عن حدوث العالم ثم حكم بان هذا الخبر صادق يصح ان يقال كلام

زيد صادق واذا اخبر عنه ولم يحكم على ذلك الخبر بالصدق لم يصح ان
يقال كلام زيد صادق كاذب او صادق لان كلام زيد صادق
مفقود فكيف يصح وصفه بالصدق والكذب وكذا اذا لم يخبر وحكم
بان خبري صادق لم يصح وصفه بالصدق او الكذب لفقدان قوله
خبري صادق بانتفاء الخبر الذي حكم عليه بالصدق فظهر انه اذا
تكلم بخبر واحد لا يصح ان يقال ان قول زيد صادق كاذب او صادق
لفقدان الموصوف الصالح لان يتصف بالصدق او الكذب المكرر بالوجه
المذكور وما نحن فيه من هذا القبيل حيث لم يتحقق هناك الا خبر واحد
واعتبر الكذب مرتين اما انه لم يتحقق هناك الا خبر واحد فلان الفرض
انه لم يتكلم في الساعة المذكورة الا بخبر واحد وهو كل كلامي في هذه الساعة
كاذب واما انه اعتبر الكذب مرتين فلان المحكوم عليه في الخبر المذكور
هو قوله كلامي في هذه الساعة والحكم يسري الى ما هو في نفس الامر فرده
منحصر في قوله كلامي في هذه الساعة كاذب فما وصل الحكم بالكذب اليه
هو كلامي كاذب فكانه قال كلامي كاذب كاذب ولست اقول ان الحاكم به لاحظ الى
الحكم ان كلامه هذا القول المخصوص بل اقول انه يحكم حكما يصدق ويسري الى
هذا القول ويكفي صدقه بثبوت المحمول لهذا القول وكذبه بعدم ثبوته
له ولما ظهر ان الكذب معتبر في القول المخصوص مرتين وان اعتباره مرتين
يستدعي خبرين ليصح الوصف بالصدق او الكذب وانه لم يتحقق هناك
الا خبر واحد لزم انه لا يصح وصف هذا القول بالصدق ولا بالكذب
وكان وزانه وزان قولك كلام زيد كاذب صادق او كاذب اذا لم يخبر
زيد الا خبرا واحدا فتأمل قوله ولذلك علم الواجب قد يكون اراد ان
علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل بمعنى آخر اتجه عليه
انهم فسروا الصدق بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب

بيانه اه

الخبر

زيد بخبر صح ان
قول صح

كاذب او صادق صح

فرده اه

وكونه اه

بلغ

وتنبه عليه انه خلاف العرف العام والخاص الذي يحمل على ما يفهم من اثولوجيا
ارسطاطاليس من ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما
هو الحق بمعنى انه الواقع له المطابق للواقع وان اراد انه غير نفس الهم عين ص
الخ عليه بعد ان غاص عن ما في تعريف الصدق كما اشرنا اليه انه يخالف
ما وضع من ان نفس الهم هو العقل الفعال لقوله بكون الواجب والمبادي
العالية باسرها نفس الهم قوله لما ذكرنا من ان كذب الحكم له مدخل في
مفهومه قيل لكون مقصوده ان العقل يتصور كل شي وقد جعل التقسيم
والحكم دليله على ذلك ولا يختلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه وفيه بحث
اذ الظاهر ان المراد مقصود صاحب القيل وليس مقصوده ان كلا
من المتنازعين ذو هوية ثابتة في الذهن حتى يكون كذب الحكم غير قادح
في مقصوده بل مقصوده كما صرح به ان كلا من احدهما ذو هوية في
الخارج وكذب الحكم قادح في ذلك قوله لا يبقى لهذا السوال وجه وروف
فيه بحث اذ ما تبين هو انه يجوز ان يكون امر ما في الذهن ذا هوية
باعتبار وبلا هوية باعتبار على ما ذهب اليه الشارح في المقيس عليه
بان يكون له هوية ذهنية ويلاحظه العقل بعنوان ما لا هوية له اما
جواز ذلك في الخارج فلم يتبين بعد ولا يجري ما ذكره في الذهن هناك فوجه
السوال يكون ظاهرا قيل هذا منع غير موجه لان كلام المحشي في كون الشي ذا
هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار آخر في قوة المنع كما ينبه عليه الشارح قوله ص
في حل عبارة المتن ولو سلم وفرض له هوية الخ فاذا لم يبين المعترض ان الشي
لا يجوز ان يكون ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار آخر لا يتم كلامه
وفيه بحث لان كلام المحشي غير مسلم لجواز ان لا يكون هذا منعا بل يكون
تنبيها على الفرق بين الصورتين وعلى تقدير كونه منعا انما يكون غير موجه
لو كان قول المحشي في قوة المنع ولا يقول ذلك من له خبرة باساليب الكلام ثم على

الشارح مشعر بان قول المحشي وهو لا ينبغي الهوية لكل من المتنازعين يكون
في قوة المنع لان كون الشي ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار آخر يكون
في قوته قوله واما ثالثا فلان المتنازعين الخ قيل كان نقول المتنازعين
هما مفهوم الثابت في الذهن وغير الثابت في الذهن واللازم من مطابقة
الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين الذين ليسا بثابتين في الخارج و
قول هذا القائل فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه المراد به نفس
المفهومين اللذين هما غير ثابتين في الخارج وهذا على ما ذهب اليه القائل
من ١٠م وبعد الشارح في نفي الطبايع الكلية في الخارج ظاهر جدا وقد يتوهم
في توجيهه ان هذه القسمة لما كانت مستوفية لجميع المفهومات كان ما
ليس بثابت في الخارج داخلا في القسمين او احدهما فيلزم ثبوته في الخارج
وهو توهم فاسد لانه لا يلزم من وجود المفهوم وجود جميع افراده وفيه بحث
لانه ان اراد ان هذين المفهومين غير ثابتين في الخارج موصوفا بصفة
الكلية فمسلم لكن لا يلزم من هذا ان لا يكونا موجودين في الخارج لجواز
ان يكونا موجودين فيه غير موصوف بالكلية كالانسان والفرس وان
اراد انهما غير موجودين فيه مطلقا فممنوع لا بد لذلك من دليل قوله
وحقيقتها ادراك ان النسبة الخ قيل الاولى ان يقال اذعان وقوع
النسبة او لا وقوعها لانه يرد عليه الشك والوهم بل التخييل ايضا فان
التصديق ادراك خاص مغاير للتصور بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق
فقط كما يشهد به من له وجدان صحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق
الا بمعلوم خاص هو ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف التصور
فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شي حتى بمتعلق التصديق وفيه بحث اذ مبنى
ما ذكره على ان يكون الاذعان معنى اخص من ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة وهو غير مسلم الا يرى انه كما لا يقال ان الشاك لا يذعن

بعد التيقن يمنع منع نصري بقوله
وبهذا علم ما ذهب اليه القائل
ويتبعه الشيء الخ غير وارد
عليه ١٢

لا يقال انه مدرك لان النسبة واقعة او لا بما غير واقعة بل الظاهر ان
المفهوم من الاذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها ومن ادراك ان النسبة واقعة
او غير واقعة معنى واحد غير متناول للشك والوهم نعم ادراك وقوع ليست ه
النسبة اعم من هذا المعنى لو ادراك ان النسبة واقعة ثم ان كون حقيقة الحكم
عبارة عن ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة انما يستقيم لو كان
الحكم في القضية بان النسبة واقعة او ليست بواقعة وليس كذلك لما
مر ان النسبة معنى حرفي بين طرفيها لا يمكن ان يلتفت اليها ما دام كذلك
فلا يصح ان يتعلق بها الاذعان بالذات بل الاذعان يتعلق بالطرفين
حال كون النسبة رابطا بينهما **قوله** فلا يكون مفيدا حمل الشيء على نفسه غير
مفيد اذا اخذت القضية مطلقة او ممكنة وكان المعتبر في اتصاف افراد
الموضوع بالعنوان هو الفعل او اخذت ممكنة وكان المعتبر فيه هو
الامكان اما لو اخذت دائمة فهو مفيد قطعا لانه يحكم من الاتصاف اذا ه
بالفعل او بالامكان الاتصاف دائما ومن ثم يصدق كل انسان انسان
دائما ولا يصدق كل كاتب كاتب دائما وقس على القضايا المذكورة سايرها
فقول الشارح والا يكون حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا لا يصح
على اطلاقه ثم قيد في الصورة الاولى نظر فانا لا نسلم ان حمل امكان الوجود
على ما هو موجود بالفعل غير مفيد بل قد يحتاج اليه في بعض المباحث
كما يظهر من التصفح وفيه بحث اما اولا فلان الصورة الاولى هي ان توجد
القضية مطلقة او ممكنة ويكون المعتبر في العنوان هو الفعل وليس
الامكان فيها محمولا بل جهة في الشق الثاني واما ثانيا فلانه على تقدير
ان يكون الامكان محمولا كما اذا قلت الكاتب اي بالفعل ممكن ان يكتب
كان ذلك غير مفيد اذ من المعلوم لكل طالب ان الكاتب بالفعل ممكن ان يكتب
واما الاحتياج اليه في بعض المباحث فلا يقتضي ان يكون محمولا لكل طالب

ليستفيده من الكلام ثم قيل الصادق في هذه المادة كل انسان انسان
الوجود ه م ما دام موجودا لا كل انسان انسان دائما مطلقا لان الموجود لما لم يكن
دائما لا يكون له ثبوت شيء دائما والمعدوم مسلوب عن نفسه دائما لما
فتدبر ه تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع ولذلك المنطقيون
الدائمة المطلقة بما يحكم فيه بدوام ثبوت المحمول للموضوع ما دام الذات
موجودا والصادق هٰهنا هو الدائمة بهذا المعنى لا الدائمة الازلية المفسرة
بدوام ثبوت المحمول للموضوع دون مطلقا من غير تقييد فانها لا يصدق
الا في الواجب تعالى وصفاته الذاتية فان الوجود لما كان هناك عين
الذات لم يحتج الى اشتراط وجود الموضوع في صدق الدائمة ثم من البين
ان المراد من قولهم حمل الشيء على نفسه غير مفيد لا يستمد ما ذكره من
كاتب ه م الصور لانه يشتبه بحال على من له ادنى فطانة فان قولنا كل كاتب كاتب
دائما في قوة حمل الكاتب دائما على الكاتب بالفعل فلا اتحاد بين الموضوع
والمحمول بهذا الاعتبار وفيه بحث اما اولا فلان المراد بالدوام هو الدوام
الذاتي ولا يحتاج الى التقييد بقوله ما دام موجودا لان اعتبار الذات
مغن عن هذا القيد لافتراق الذات حال العدم ولا دلالة لكلام م
على انه اراد الدوام الازلي وكانه حسب ان اطلاق الدوام محمول عليه
وليس كذلك فان تقييد الدائمة الذاتية الموجبة بقولهم كل انسان حيوان
دائما والسالبة بقولهم لا شيء من الانسان بحجر دائما شايع في كتبهم دالّ
على التعميم واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله كل كاتب دائما في قوة
حمل الكاتب دائما ان صدق هذا مستلزم لصدق ذاك فهو مسلم و
لا يلزم من ذلك ان يكون محمولا لا مطلقا دون الثاني وان اراد ان
جزئه م المحمول مقيد بالجهة والجهة جزء منه فلا يكون مطلقا فهو ممنوع و
ط مخالف لما اجمع عليه القوم كما لا يخفى **قوله** لا يكون هناك ضرورة حمل

لان تقول بدل قوله كل كاتب دائما
من الاتصاف بالفعل او بالامكان
الاتصاف دائما لان الدوام
قيد المحمول كان بالفعل او
بالامكان قيد الموضوع
١٢

حينئذ قبل بل لا يكون هناك حمل اصلا اذ لا تنعقد النسبة الا بين
الشيئين بالبديهة وتكرار شيء واحد ذاتا واعتبارا لا يكفي في تحصيل ادراكه صح
ان الشيء الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق به ادراكان من نفس واحدة
في زمان واحد فان حصول صورتين متماثلتين لامر واحد في نفس من ذاك
واحدة ممتنع بالضرورة الوجدانية فلا بد ان يزول احدى الصورتين
من النفس حتى تحصل اخرى وح لا يكون الا ادراكا واحدا متعلقا بمعلوم
واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفاء التعدد في الادراك والمدرك فان
الادراك السابق بالذات لا مدخل له في صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز
تصور النسبة بسبب الصورة الزائلة لجاز الحكم على الامور المنسية والمذهول
عنها ولو كفى الصورة الواحدة كما ذكره لم يحتج التصديق الى التصورات
الثلث بل الى تصورين فقط احدهما تصور واحد هو بعينه تصور
الموضوع والمحمول والثاني تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية
اثنين لا انه لا تعدد عنده في المفهوم بل في الادراك فقط حتى ان بعضهم
ذكر فائدة ان القضية التي محمولها الوجود لا يحتاج الى الرابطة فلزم
عليه انه اذا حمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا تصورا
واحدا يتعلق به ادراكان لان مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد
ومعنى الرابطة لا يحتاج اليه فيما يحصل القضية البسيطة فلا يبقى نحو منها ههنا نم
بالقول الى غير ذلك من المفاسد والظن ان الفطرة السليمة تكفي مؤنة
هذا البحث لان من البين ان النسبة معتبرة بين المفهومين فاذا انتفى تعدد
دهما فكيف يتصور النسبة ولا يبين فان الانسة بتصور كون المدرك هذا هو
المدرك بذلك فهذا رجوع الى المتغايرين والمدركين وفيه بحث اذ التغاير
الاعتباري لا يجب ان يكون بتكرار ادراك شيء واحد حتى اذا انتفى تكرار
ادراكه انتفى التغاير الاعتباري لجواز ان يحصل التغاير الاعتباري بتكرار

الالتفات الى شيء واحد وجواز ذلك مما لا شبهة فيه كما في التاكيد اللفظي ثم لا
خفاء في صدق قولك زيد زيد والتغاير هناك لا يكون الا بتكرار الالتفات
وكذا قولك الانسان انسان على ما هو الحق من ان الحكم على العنوان بالذات
لا على الافراد قوله فالتغاير بتكرار الالتفات يكفي في النسبة ولا يتوقف النسبة على يكفي صح
تكرار الصورة كما حسبه والصورة الواحدة من حيث انها معروضة بالتفاتين
يكون تصورين فان الالتفات اخص من التصور وتعدد الخاص يستلزم
تعدد العام فلا لزم في التصديق التفات الى المحكوم عليه والتفات آخر
الى المحكوم به ولزم ادراك النسبة بينهما لا جرم كان محتاجا الى ثلث تصورات
واما الرابطة التي ذهب القائلون بان الحملية البسيطة غير محتاجة اليها هو
الوجود او العدم المعتبر بين الموضوع والمحمول في الحملية المركبة فقط لا النسبة
الحكمية المسماة ضمنية فانها معتبرة في جميع القضايا كما هو مفصل في
السالفة فلم يلزم من انتفائها انتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اجزاء
القضية في شيء واحد قوله ومعنى حمل احد المتغايرين مفهوما المتحدين ذاتا
في شقيه بحث اما في الاول فلان التغاير بحسب المفهوم غير واجب
في صحة الحمل اما اولا فلان حمل الشيء على نفسه ضروري وما قيل عليه
من انه غير جائز سواء كان بالايجاب او بالسلب لامتناع تعقل النسبة
هناك فقد عرفت اندفاعه واما ثانيا فلان حمل الجزئي الحقيقي على
نفسه جائز على ما صرح به الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء والمفهوم منه
نفس ذاته واما في الثاني فلانه لو كان الحكم بالاتحاد الذاتي اعني ما صدقا
عليه على ما فسره به لم يصح ما استشهد به بين المتناقضين من ان المراد من الموضوع استشهد صح
الا فرد له ومن المحمول المفهوم فان كليهما سواء على هذا التفسير بل الايجاب
هو الحكم باتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كانا متغايرين
في المفهوم ام لم يكونا بان هذا ذاك في نفس الامر ثم الاتحاد المذكور قد يكون

بحسب الوجه الخارجي كقولك انه انسان حيوان وقد يكون بحسب المفهوم والوجه
الذهني بالمعنى الذي عرفته كقولك العنقاء شيء وقد يكون بحسبهما كقولك
الكيفية شيء قيد مر البين ان النسبة لا يعقل الا بين شيئين مدركين له
بين الشيء الواحد المدرك بادراكين كما زعم سابقا وله حقا قوله هو من قبيل حمل
حمل الشيء على نفسه ضروري حمل الشيء الماخوذ باعتبار عليه ماخوذا باعتبار
آخر ويحكم باتحادهما في الذات المكررة في الطرفين مثله في قولك السواد سواد
قد اخذ السواد تارة مقيدا بوصف وتارة مقيدا بوصف آخر او غير مقيد
بوصف اصلا فيحكم باتحادهما في السواد المطلق مثله يكون المعنى السواد الذي
لاحظته ثانيا السواد الذي لاحظته هو السواد ويكون الحكم باتحادهما في الامر — او لا هو السواد الذي لاحظته صح
المكرر في الطرفين فان هذا الاتحاد ضروري اما لو اريد اتحادهما في الخارج
فلوليس بضروري ضرورة ان صدق الوجه الخارجية يقتضي وجود الموضوع
فالمعنى ان السواد مثله موجود في الخارج لا يعلم ان السواد سواد في الخارج و
لما كان حمل الوجه الخارجي مفيدا وغير ضروري كذلك ما يتوقف عليه اعني حمل
السواد عليه بحسب الخارج مفيد وغير ضروري وفيه بحث لانه ان اراد
بالنسبة في قوله النسبة لا يعقل الا بين شيئين متغايرين الاتحاد وما يفهم
منه فلا نم انه لا يعقل في الشيء الواحد المدرك بادراكين لجواز ان يحكم بان السواد سواده
وبهذا يظهر ان مجهولية تقييد وعلمه حظا صفة وما توهم من ان الحكم في ان السواد الذي — بالسواد الذي لاحظته اولا هو السواد الذي لاحظته ثانيا او صح
المطلق باطل قطعا اذ كثيرا ما يحكم بان السواد سواد ولا يخطر بالبال
الاطلاق ولا التقييد بان السواد ملحوظا ولا تقييدا اخر وهو ظاهر وان اراد — التصديق ٤٦
بالنسبة مثل الثبوت والحصول فنسلم انه لا يعقل الا بين شيئين مدركين
لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ثم قيل لو ثم ان حمل معنى الكيفي على ذاته
بدون تغاير الموضوع والمحمول جائز وكيف يدرك النسبة من مدرك واحد
مع انها بين الاثنين تقتضي اثنين والنسبة المدركة تقتضي مدركين اثنين

لا امر واحد مدرك بادراكين كما توهم لانه لو كان المدرك امرا واحدا مدركا
يرجع الى تعدد المدرك وان لم يكونا فلو احدهما مدركا فلا يكون الا مدرك
واحد فلا يمكن تعقل النسبة بل تعقل جزئه النسبي ما فصلناه انفا وفيه بحث
لان النسبة التي يتعلق بها الاذعان هي اتحاد الطرفين والاتحاد يستدعي ان
يكون طرفاه امرا واحدا الا ان يكونا مدركين اثنين نعم لو كانت النسبة
التي يتعلق به الاذعان هي ثبوت احد طرفيها للاخر ووقوع الثبوت المذكور
لا يستدعي ذلك مدركين ولعل ذلك لما غفل عنه نشا اشتباه عدم
التمييز بين الثبوت والاتحاد وتوهم ان الثبوت كما يستدعي امرين متغايرين
فالاتحاد كذلك وما فصلناه انفا هو ان التقييد في احد الطرفين او في كليهما
مرة ومن البين انه ليس كذلك ثم قيل مجيبا عما اورده المحشي على الشق الثاني
ان ماذكره الشارح تفسير لمطلق المحمول وما ذكره من ان المراد بالموضوع
هو الافراد انما هو في القضية المتعارفة فقط على انه ليس معنى قولهم المعتبر
في جانب الموضوع هو الافراد ان العقد يلاحظ تلك الافراد بل معناه ان
في ملاحظته ص — العقد يلاحظ الموضوع بحيث يتعدى الحكم منه اليها كما قصد فيها ومن العجب
ان ماذكره من تفسير المحمول واقتضاه ايضا انه فرق فيه بين الموضوع والمحمول
فيرد عليه ما اورده على تفسير الشارح وفيه بحث اما اولا فلان الامر المعتبر
في المطلق معتبر في سائر اقسامه فكيف يعتبر في مطلق المحمول ما لا يكون معتبرا
في المحمول المتعارف واما ثانيا فلانه لو كان المحمول عبارة عن الحكم باتحاد الذاتين
وهما ما صدقا عليه على ما فسره كان المراد بكل من الطرفين ما صدق هو عليه
فكيف يصح تاييد هذا بان المراد بالموضوع ايضا مفهومه على ما يدل عليه
قوله على انه ليس معنى قولهم المعتبر في جانب الموضوع هو الافراد قوله الى وما نسب
الى المتاخرين من انهم لم يريدوا ان العقد يلاحظ الافراد قوله حال الحكم عليها فهو
مخالف لما صرحوا به من انه قوله متعلوم بوجه ضعيف اجمالي والحكم عليها بالذات

نعم ما ذكره موافق لما ذهب اليه القدماء من ان الحكم على العنوان بالذات وبسرى
الى الافراد بالعرض وما نحن فيه ليس بعجيب لان الحق ما اختار ان الحكم على العنوان
وافراده بما نقل عن بهمنيار لكن عدم التفاوت بين الطرفين محذور اخذه
بخلاف الشارح فانه اختار مذهب المتاخرين وهم قائلون بالتفاوت بينهما بلغ
فيكون عدم التفاوت عنده محذورا **قوله** فيلزم عليه الخ فيلزم حمل الفائك
الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير
في المفهوم والوجود والا لجاز حمل السواد على الاسود وحمل الشارح على ما صدق هو
عليه لا يليق فيه ذلك ونحن نقول ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات
المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون الشيء صادقا عليه هو كونه باصراحا
الاتحاد ليعود شبهة الحمل جذعا فانك اذا قلت ج وب متحدان فيما صدقا عليه
كان هذا حكما على شيء بانه يصدق عليه ج وب معا فنقول السائل بهذا واحد ص
الذات ان كان عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او جزءه لزم اتحاد
الاشياء ولا يحسم مادة الشبهة الا بان يقال هما متحدان في الوجود مختلفان بالوجود از
في المفهوم كما سيأتي تحقيقه وفيه بحث اذ انحسام مادة الشبهة لا يتوقف على
اختلافهما بالمفهوم لجواز ان يكونا متحدين بالمفهوم والذات والوجود مختلفين
بحسب الملاحظة والالتفات وهذا القدر من التغاير يكفي في صحة الحكم بالاتحاد كما يشهد
به الفطرة السليمة قال بعض الفضلاء لا يقال تفسير الحمل بهذا الحمل المتغايرين مفهوما
متحدان ذاتا ليس بعام لحمل الشامل للقضية الطبيعية والشخصية اذ لم يحكم فيهما
على ما صدق عليه الموضوع فلا يتصور فيهما الاتحاد في الاتحاد بالذات بذلك المعنى اما
الاول فظ واما الثاني فلان موضوع الشخصية جزئي حقيقي فلا يتصور صدقه
على شيء فلا يكون له ما صدق عليه فلا يتصور الاتحاد في الذات لانا نقول المراد
بذلك المقصود تفسير الحمل المعتبر في العلوم ولا شك ان الحمل الذي في القضية
الطبيعية والشخصية ليس معتبرا في العلوم وفيه بحث لان الجزئية لا تنافي المحمولية

والصدق عند القدماء وشرذمة من المتاخرين خالفوهم في ذلك واعتمدوا
في بيان ذلك على ما لا يصلح التعويل عليه ومما يدل على جواز حمله ان نحكم كما هو عند
الحكم باتحاد الطرفين ولا شك ان الاتحاد من الجانبين فاذا اتحد زيد مع الانسان
وصدق زيد انسان فلا محالة يكون الانسان ايضا متحدا مع زيد وصدق بعض ص
الانسان زيد **قوله** لا اتحاد ههنا في الوجود فيه كلام نسلم انه لا اتحاد بينهما في ههنا ءه
الوجود اصلا فان الاعمى الخ مثلا موجود بوجود ما الوجود زيد فانه اذا وجد زيد
فقد وجد الانسان والحيوان وسائر ذاتياته من حيث انها عينه من حيث
الذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار انه تلك
الامور بالعرض وان لم يكن اياها من حيث ذاته فلذلك ينسب وجوده الى تلك
الامور بالعرض فمعنى تحقق معنى الوجود بمعنى انه موجود بالعرض وقصد ادخ ذلك لوجوده ص
في مثال الاعمى كونها منتزعة منه وفي مثال السواد قيام السواد به ولو لم يكن بينهما اتحاد
في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد ولم يسر
الحكم على الاعمى الى افراده وتفصيله ان معنى الهو هو مقول بالتشكيك كالوحدة كما
سيصرح به المص فيكون زيد هو الانسان اولى من كونه اعمى فان الاول بالاتحاد
بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفاء والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء
يقارن شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي
كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان
في موضوع كقولنا الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد
طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص
واحد في البياض اذ عرض ان حمل عليهما عرض واحد انتهى كلامه ونقول ايضا
ان الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة
الصرفة لم يتحقق او الكثرة الصرفة لم يصدق ولما كان الوحدة على جهات شتى
كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها

الكثرة الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجه فلذلك قد خص البحث به و
بتفسير الحمل بالاتحاد في الوجه فانه المتعارف المستعمل في المحاورات فقولنا زيد
عمرو من حيث اشتراكهما في النوع ثم الاتحاد في الوجه اعم من ان يكون كلاهما
موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود احد
هما والاخر موجودا بالعرض بالمعنى الذي اشير اليه كما في حمل الاعتبارات عليها
فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل من ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في
الوجه وفي غيرها بمعنى الانضمام كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة
الانضمام بمبدأ الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجه الحكم من
ان يكون بالذات او بالعرض فاذا قيد مثله بج ب فانه اريد مطلق الاتحاد
صدق باي نحو من انحاء الوحدة توجد بينهما وان اريد به المعنى الاخص مطلقا
صدق بكونهما متحدين في الوجه سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض وان اريد
الاتحاد بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتيا او ذاتيا للاخر او
بالنحو العرضي لم يصدق الا بان يكون احدهما عرضيا للاخر وربما صدق
الحمل باحد الاعتبارين وكذب بالاخر ومثله الجزئي جزئي صادق بالاعتبار
الاول كاذب بالاعتبار الثاني والمعلوم معلوم ضروري صادق بالاعتبار الاول
كاذب بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم معلوما بهذا الاعتبار ممكن غير
ضروري فان مصداقه اتصافه بالمعلومية وهو غير ضروري وقد تحقق
انها صدق ما ذكره ان الاتحاد قد يكون في الذات والوجه كما في حمل
الذاتيات وقد يكون في الوجه دون الذات كما في حمل الاعتبارات كالعمى — الاعتبارات ع
وما كان متحدا مع الشيء في الوجود دون الذات كان عينها بالوجه والحمل
معنى عام يجري في جميع اقسام الوحدة التي تتحقق فيها الكثرة واشهر افراده هو
الحكم باتحاد الوجه فلذلك خص البحث به وفسر الحمل بالاتحاد في الوجود وهو غير
مستقيم اما اولا فلان اتحاد الوجه بدون اتحاد الذات الموضوع غير

معقول لما بنينا على ان الوجه معنى واحد يتكثر بتكثر الموضوعات كما صرح به الملخص
فوجه زيد يمتاز عن وجه عمرو بالاضافة اليهما الا ان وجه كل منهما متعين في نفسه — م
مع قطع النظر عن الاضافة حتى يصح ان يقال هذا الوجه لحصة واحدة من — الموجود ع م
الموجودات متعلق فاذا كان يتكثر الوجه بتكثر موضوعه يكون وجود
واحد الذاتيين بل يكون هناك وجهان فاذا لم يكن الاعمى متحدا مع
زيد في الذات كما حسبه لم يكن وجه زيد وجوده اصلا وعلى تقدير ان
يكون للذاتين وجه واحد فغايته ما يلزم من ذلك صحة حمل احدهما على — وجود ع م
وجه الاخر بان يقال وجه هذا وجه ذاك او يقال هذا ذاك في الوجه
فان مؤدى كلا العبارتين هو الحكم باتحاد وجهيهما ولا يصح بذلك حمل ذات
احدهما على ذات الاخر لاستغناء الاتحاد بينهما ولا حمل مفهوم على مفهوم الاخر
لاستغناء الاتحاد بينهما ايضا الا يرى ان الانسان والفرس لما كانا متحدين
في الجنس صح حمل جنس احدهما على جنس الاخر بان يقال جنس الانسان جنس الفرس
او يقال الانسان فرس في الجنس ولا يصح بذلك حمل الانسان على الفرس واما
ثانيا فلان الحمل الايجابي معنى واحد هو الحكم باتحاد الطرفين سواء كانا وجهين
امرين او جنسيهما او نوعيهما او مفهومين او ذاتا ومفهوما الى غير ذلك لان معنى
الحمل وهو [illegible] في كل صورة من تلك الصور امر آخر غاية الامر انهم قد عبروا
عن اتحاد النوع مثلا بان زيدا عمرو في النوع فيتوهم من ذلك انهم حكموا
باتحاد زيد مع عمرو وعينيه [illegible] ثم حكموا باتحاد نوعيهما
بهذه العبارة وهي بمعنى قولك نوع زيد نوع عمرو الا يرى ان القوم جردوا
الحمل عن خصوصية المواد وعبروا عنه بج ب وبينوا معناه فلا يستفهم ان
معناه في كل صورة من الصور المذكورة امر آخر واذا عرفت ذلك ظهر لك انه
لا يصح تفسير الحمل بالاتحاد في الوجه على ما قرره قوله لا يمكن اتحادهما
بحسب الذات قد جوز الشارح اتحاد ذات الطرفين اعني ما صدق عليه مع

[illegible]

بلغ

كون احدهما موجودا في الخارج والاخر معدوما فيه حيث صرح بجواز حمل
الامور العقلية المعدومة في الخارج على الموجودات الخارجية وحكم بان معنى
الحمل هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا ولكن ان نقول لما جاز الحكم
الذاتي مع كون احدهما موجودا والاخر معدوما فلم لا يجوز التغاير في
الوجود لا بد لنفي ذلك من دليل قيل انما جوز الشارح اتحاد الطرفين في الذات
مع كون احدهما موجودا في الخارج والاخر معدوما اما اذا كان الاخر موجودا
بالعرض كالاعمى فانه وان لم يكن موجودا بالذات لاشتماله على العدم فهو موجود
بوجود زيد بالعرض مثلا واللازم من ذلك انهما اذا كانا متغايرين في الوجود
بحسب الذات لكنهما متحدان في الوجود بالعرض مع تصريحه ببطلان ذلك ثم لا يخفى الابيض
ان الاسود موجود بالذات بوجود متأخر عن الثوب بالذات ضرورة ان
وجود الاسود متوقف على وجود الثوب بل قد يكون متأخرا عنه بالزمان
فيتغايران قطعا في الوجود بالذات مع انه يصح حمله على الثوب لان الاسود
موجود بوجود الثوب بالعرض وفيه بحث اما اولا فلان ما ادعاه من ان
الشارح انما جوز ذلك في صورة يكون الاخر موجودا فيها بالعرض غير مسلم اذ هو
مخالف لما نص عليه الشارح من ان صدق الحكم هناك ليس بمطابقة الخارج
لانتفاء الاخر فيه ولو كان موجودا فيه بالعرض لم يكن معدوما في الخارج و
يكون صدق الحكم بمطابقة الخارج كما ذهب اليه هذا القائل واما ثانيا فلان
الوجود بالعرض بالمعنى الذي حسبه غير معقول وعلى فرض تحققه غير مجد في حمل
مفهوم الاعمى على زيد مثلا كما لا يخفى واما ثالثا فلانه لا يلزم من تأخر وجود الاسود
عن وجود الثوب تغاير وجودهما لجواز ان يكون ما هو وجود الثوب
في اول الامر صار بعينه وجود الاسود في ثاني الحال كما ان وجود الطفل ما هو م
في اول الامر يصير وجود الشاب في ثاني الحال ولا يلزم من ذلك تغاير وجودهما
على ان الاسود لو كان له وجود بالذات مغاير بالذات لوجود زيد ويكون

التحصيل
وجود زيد وجوده بالعرض كان موجودا في الخارج بوجودين وهو كما ترى عن
قوله بتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني فيه بحث اذ قد عرفت
ان للموضوع حال وجوده في الذهن اتحادا مع امور في نفسه له بحسب الاعتبار
كالمثلث فانه هناك علم وموجود وشيء الى غير ذلك وقد يمنع ان العلم بالمثلث ان يكون
هذه الامور معلوما له ان يتصور او لا يتصور بها فاذا تصور المثلث يكون مفهوم
المثلث معلوما ويجوز ان يكون مفهوم العلم مثلا غير معلوم واذا تصور مفهوم
العلم صار الحال بالعكس فظهر ان ما حصل منها في الذهن بالذات يكون
معلوما دون ما حصل فيه بالعرض وتبين منه ان التغاير في المفهوم مع الاتحاد
بحسب الوجود الذهني لا يكاد يحصل لان حصول احدهما بالذات يبين حصول الاخر بالعرض
قطعا قوله يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدة مع مفهوم الموضوع هذا
اذا لم يعتبر في الذات وهو الفرد تعيين حتى يكون مجرد الماهية النوعية ويكون
التعيين خارجا عنه اما اذا اعتبر التعيين فيه كما هو الظاهر فلا يكون متحدا مع
مفهوم الموضوع ولا مع مفهوم المحمول كما لا يخفى ولكن ان يفسر جهة الاتحاد بالوجود
بالذات الذي يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده فان الموجود بالعرض
يتفرع على الوجود بالذات فاذا قلت الكاتب ضاحك كان اتحادهما بوا
سطة ان ما في الوجود انسانا هو كاتب وضاحك واذا قلت الانسان
ضاحك او الضاحك انسان كان اتحادهما بواسطة ان هناك انسانا
هو ضاحك قيل تفسير جهة الاتحاد بالوجود بالذات لا يتناول ما اذا كان
الطرفان موجودين بالذات كالانسان والحيوان او ليس احدهما موجودا
بالعرض على ما هو التحقيق في وجود الطبايع في الخارج لان المراد بالموجود بالعرض من ع م
ما لا يكون موجودا في نفسه كالاسود فانه من حيث هو موجود بوجود
زيد ليس موجودا في نفسه بل لم يوجد الا باعتبار علاقة اتحاد معه من حيث
عروضه له وليس المراد بالموجود بالعرض ان يكون وجوده معلولا لغيره حتى

من حيث هو موجود بالعرض بل يكون
له علاقة اتحاد مع ما هو موجود في نفسه م

بقال ان وجه الحيوان معلول لوجود الانسان وفيه بحث اذ ما ادعاه
من انه تغير جهة الاتحاد بالمجموع بالذات لا يتناول ما طوفاه مثل الانسان
والحيوان في حيز المنع فان الوجه بالذات على تفسيره هو ما يتحد الموضوع مع
المحمول بواسطته وجوده والانسان في المثال المضروب كذلك لان الحيوان لو لم يكن
وجه علة الاتحاد مع الانسان ثم التعجب ذهابه الى ان يكون امر غير موجود
ويكون بينه وبين الموجود علة فيه الاتحاد ومن البين ان الاتحاد يقتضي
ان يكون المتحدان اما واحدا حيث اتحدا فكيف يتصور ان يكون احدهما
موجودا هناك دون الاخر والمحبة جعل المعدوم علة فيه الاتحاد ولو كان
كذلك لكان العارض حينئذ موجودا ومتحدا معدوم قيد جهة الاتحاد وقد يكون
احدهما وحده كما في المثال ان وليس وقد يكون نسبتهما الى الموضوع و
المحمول كما في قوله زيد زيد فان الموضوع هو زيد مخلوطا بامر والمحمول هو
زيد مخلوطا بامر آخر او بتجرده بدون الخلط وجهة اتحادهما هو زيد المكرر العبارة
في الطرفين ولذلك يكون مثل هذا الحمل مفيدا كانك قلت زيد الذي ادركته
الان هو زيد او هو زيد الذي ادركته امس يعني اتحادهما في زيد الذي هو
المكرر لا في خارج الذهن ولا نعتقد انه يكون ضروريا وهذا القسم الثالث هو
الذي يسمى حمل الشيء على نفسه وقول المص وقد يكون احدهما يشمل هذا
القسم وفيه بحث لانه من البين ان الخلط الذي اعتبره ليس بلازم فانا
نقدر ان نحكم بان زيدا زيد بلا اعتبار قيد ووصف واشتباه ذلك
على الاديب غير بين **قوله** وان كان شرط الحكم بسلب الوجود اي انتفائه هذا
الكلام صريح في ان المراد بالسلب هو الانتفاء الحكم به وعلى هذا يكون
تقرير الشك هو ان سلب الوجود عن الماهية اي انتفاء وجودها لا يمكن
ما لم يتميز تلك الماهية عن ما سواها من الماهيات والعلم بتعيين تلك الما
هية عن بين سائر الماهيات بانه انتفاء وكل متميز موجود فيلزم ان يكون

الماهية في حال الانتفاء موجودة وما ذكره في موضع الجواب لا يدفع ذلك لان حاصله
ان الوجود يكون في زمان والانتفاء في زمان آخر وايضا الانتفاء كما لا يستدعي
التميز في الخارج لا يستدعي التميز في الذهن فلو صح لو لم يرد ان اراد التميز في الذهن
فهو مسلم لكنه ليس بشرط سلب الوجود حالة وكيف لا يحمل السلب على الحكم بالانتفاء
كما هو الظاهر من عبارة متن الكتاب وتقرير الشك هكذا الحكم بانتفاء الماهية
يستدعي تميزها لان المحكوم عليه لا محالة ممتاز عن غيره وكل متميز موجود
ويكاد يجاب بما اجاب الشارح عنه ان يقال بدل قوله لكنه ليس بشرط سلب
الوجود وان كان شرط الحكم بسلب الوجود اي انتفائه والثبوت في الذهن
وان كان لازما للسلب وشرطا له لكنه ليس بشرط لمتعلقه وهو انتفاء
الماهية حتى يلزم ان يكون الانتفاء في حال الوجود فيكون قد لزم من كون
المراد بالسلب في هذه العبارة الانتفاء ان يكون السلب في العبارة السابقة
ايضا كذلك فلا يلزم المحذور وفيه بحث اذ هذه العبارة مذكورة في جواب
شك عبر عنه بالعبارة السابقة وقيد فيها سلب الوجود عن الماهية
مشروطا بوجودها وذكر في الجواب لكنه ليس بشرط السلب الوجود فلو كان
السلب في كل من العبارتين بمعنى آخر لم يكن الجواب مطابقا للسؤال **قوله**
قلنا ثم فان الوجود الخ فيه كما ثبت ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
كما هو المشهور عند المتأخرين فثبوت الوجود للماهية يجب ان يكون متأخرا
عن ثبوته في نفسه فان لم يلزم محذور في الوجود الخارجي بناء على ما قيل من
ان ثبوته للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخا
رجي فلا مخلص عنه في الوجود الذهني والمطلق على ما يأتي تفصيله وبعد
التنزل عن هذا المقام اذا لزم ان يكون للماهية قبل وجودها وجود
سواء كان فيه محذور او لا فكيف يصح قول المص ان اثبات الوجود
للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها على ما وجهه الشارح

بهذا العنوان يعدم ... وان كانت ... ونسبة ... ح

نسبتها ،

فيه بحث اذ اما ثبت وتقرر عليه راي القوم هو ان ثبوت شي لشي في نفس الامر
فرع ومتاخر عن وجود المثبت له وليس للوجود ثبوت في نفس الامر للماهية حتى
يلزم تاخر هذا الثبوت عن وجودها بل العقل يثبت الوجود للماهية في الاعتبار
الذهني كما سمعناه ولذلك قال المص واثبات الوجود للماهية له يستدعي وجودها حققناه
اي اثبات العقل الوجود للماهية ولم يرد ثبوت الوجود للماهية بناء على ان
ليس للوجود ثبوت لها في الواقع قوله وهكذا الوضع في المعقولات الثانية
قيل يشبه ان المص اراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادها بالتشكيك اطلا
في المبدا، وارادة الحمل على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية
والاعم بالمحمولية واما ان قول المحمول والموضوع على افرادها بالتشكيك كما صرح به
الشارح بخلاف الظاهر وفيه بحث لانه يشبه ان الشارح ايضا جرى
على المسامحة المشهورة واراد بالمحمول والموضع المحمول والموضوع لظهور ان معنى
المحمول لا يختلف بكون المحمول اعم او اخص منه وانما يختلف بذلك المحمول خلافا له
المذكور انما هو عليه لو لم يجر على المسامحة المشهورة كما جرى عليه المص قوله
وهو ما يكون له وجود بنفسه قد فسر الشارح الموجود بالذات والموجود
بالعرض بما لا يرتضيه المص ثم اعترض عليه واجاب بما يعتبر مثله في المحاورات
له في العلوم البرهانية ونفسرهما على ما يفهم من كلام القدماء ان الموجود
اذا اعتبر بذاته من غير التفات الى غيره فما هو موجود بهذا الاعتبار يكون موجودا
بالذات وما هو هو له بهذا الاعتبار بل باعتبار آخر يكون موجودا
بالعرض مثاله الموجود الذي هو زيد يعني الانسان ويعني الضاحك ويعني
الاعمى ايضا لكنه اذا اخذ بذاته من غير التفات الى غيره يكون انسانا لا ضاحكا ولا اعمى
فالانسان هناك موجود بالذات والضاحك والاعمى موجودان بالعرض قال
الشيخ في قاطيغورياس الشفاء الموجود قد يكون بالذات كوجود الانسان
انسانا وقد يكون موجودا بالعرض كوجود زيد ابيض قيل وقد فسر الشيخ

في مواضع من الشفاء ما بالذات وما بالعرض تفسيرا يرجع الى ان الاول
حقيقي والثاني مجازي كالمتحرك بالذات فانه ما ينتقل عن اين او وضع او كم او
كيف حقيقة والمتحرك بالعرض فانه لا ينتقل عن اين بنفسه بالحقيقة مثله بل له
علاقة مخصوصة مع ما ينتقل عنه كجالس السفينة قال في موضع منه
المتحرك بالعرض هو ما لم يحدث في نفسه مفارقة اين اولا او وضع اولا او كم
او كيف بل تحدث مفارقة لشي آخر مقارنته له زمنه فاذا تبدل ذلك الشي حال
بسبب الشي كانت له بالعرض ثم قال في جواب سؤال من قال لما كانت النفس
يقال لها انما تتحرك بالعرض في الاين ولا يقال انها تسود بالعرض باسوداد
البدن ان التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض
صح اطلاق هذا وقال اذا علمت ما قلنا في الاين والوضع فاحكم بمثله في سائر
المقولات فانه يقال ان الشي مثله يسود بالعرض اذا كان الموضوع له
للسواد ليس هو بل شيئا آخر يقارنه او يخالطه او فيما هو عرض فيه
او هو هو بعينه في الموضوع وليس هو هو بعينه في الاعتبار كقولنا جسما
ان البناء يسود فان السواد ليس موضوعه هو جوهر ابيض البنائية
بل الجوهر الذي عرض البنائية عرض له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد
وقد يقال الجوهر انه اذا كان ليس موضوعا اولا للسواد بل موضوعه الاول
شي فيه لا يخلو عنه وهو السطح فان السواد يعتقد ان محله الاول هو
السطح ولاجل السطح يوجد في الجسم هذا كلامه وفيه نعلم ان ما بالعرض
مطلقا هو مجازي وقد اكد ذلك بيانا في قوله في الهيات الشفاء وقاطيغورياس
الموجود بالذات مثل وجود الانسان انسانا والموجود بالعرض مثل وجود زيد
ابيض فان معناه ان وجود الانسان اذا قيس الى ذاته يكون بالذات
واذا قيس الى عوارضه وقيل انه ابيض مثلا موجود بوجوده يكون
بالعرض لان وجود الانسان لا يوصف به بالحقيقة وانما نسبت اليه بالمجازية

وقد يتوهم المحشي ان الموجود بالذات والموجود بالعرض كلاهما حقيقي ولذا
اعترض على الشارح ونسبه الى انه فسرهما بما لا يقتضيه المقام وانه يخفى عليك
جلية الحال بعد الاحاطة بجوانب المقال وفيه بحث اما اولا فلانه لم ير
جرح ما ذكره الشيخ الى المجاز كيف والبحث عن الحقيقة والمجاز خارج عن
نظرهم ولانه يقتضي المعاني التي يصح ان يطلق عليها لفظ الحركة مثلا بالمجاز بنفسه
حتى ينضبط ويتبين حكمها وتقسيم الحركة اليها ثم العبارات التي نقلناها لا
يدل شي منها على ان ما بالعرض يكون مجازا اما اولا فلان الحركة في الاين لابد
ان ينتقل من اين الى اين اخر ثم حاد الاين كما فصل في موضعه فيسماع
حقيقي وهو الاين الاول وغير حقيقي والمتحرك بالعرض وان لم ينتقل في الاين
الحقيقي لكنه ينتقل في اينه الغير الحقيقي حقيقة ضرورة انه ينتقل من بيت الى بيت
ومن بلد الى بلد حقيقة وقس على ذلك الحركة في الوضع الاول واما الثانية
فلانه يلزم من صدق قوله اذا صح اطلاق المتحرك بالعرض على النفس صح
اطلاق الاسود بالعرض عليها ان يصح اطلاق كل منهما عليها لان صدق
الشرطية لا يستلزم امكان مقدميها وعلى تقدير صحة اطلاقه فيما عليها من اين
علم انه اراد النفس المجردة ولم لا يجوز ان يكون مراده النفس المنطبعة
كنفس الحيوان واما الثالث فلانه لا شارح الى اقسام الواسطة في
العروض اطلاق لفظ العارض على ذي الواسطة ايضا حقيقة فكما
ان السطح متقدر بمقدار مخصوص كذلك السطوح كالاجسام متقدر بذلك المقدار
في الحقيقة وان كان السطح علة لتقدر السطوح بهذا المقدار فلو قيل سواد
هذا الثوب طوله ذراع في ذراع وبياضه شبر في شبر لم يكن هناك مجازا
اصلا واما رابعا فلانه لا يلزم بتبنية على احد وجه المعروض اذا قيس
الى عارضه لم يكن العارض معروضا به كما ان وجه العارض بالقياس
الى معروضه كذلك بل وجه كل شي اذا قيس الى شي اخر من هذا القبيل وهو

اي وجوده في نفسه مستقلا بحيث لو قطع النظر عن الغير لا يكون الا في الخارج الامر العقلي (١٣)

ظ جدا ونعم ما قال المحشي يخفى عليك جلية الحال بعد الاحاطة بجوانب المقال
قوله مفهوم الانسان لما جرى مواطاة على موجود عيني كالفرس صار
كانه هو لهوا اقول الصواب حذف لفظة كان فان الانسان لما كان
محمولا مجرى مواطاة على الامر العيني فكونه موجودا في الخارج واشتماله على
العدم لا ينافي وجوده في الخارج بالعرض كما صرح به الشيخ في الشفا ونعم
ذهب ينافي ان يكون ماهية محصلة في نفسه موجودة في الخارج قوله
فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة قال بعض
الفضلاء هذا مبني على ما ذهب اليه من مثبتي الصورة ونافيها فمن
قال بالصورة قال ان الالفاظ يدل اولا على الصورة ثم يدل بواسطتها
على الامر الخارجي وان الكتابة تدل عليه بواسطتي اللفظ والصورة
اذ الالفاظ لما كانت موضوعة للصور ودالة عليها بالوضع وكانت
بين الصورة والامر الخارجي علاقة طبيعية مقتضية لدلالتها عليه كانت
دلالة الالفاظ على الامر الخارجي بواسطة واحدة هي الصورة ودلالة الكتابة ب ام
عليه بواسطتين ومن نفى الصور حذف الواسطة في دلالة اللفظ وحذف
المقدر في دلالة الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشي بحيث يلزم من
العلم به العلم بشي اخر وهذا لا يتحقق بين اللفظ والصورة اذ اللفظ لم يكن
يلزم من سماعه العلم بالصورة التي وضع لها على ما قالوا بل الذي يلزم حصول
الصورة وهو ليس يستلزم للعلم بها اذ لا بد في العلم الحضوري للنفس بصفاتها
الالتفات اليها ولا يلزم من حصول الشي في النفس التفاتها اليه ولذلك لم يلزم
من العلم بالشي العلم بذلك العلم وايضا لا يتحقق هذا المعنى بين الصورة و
الامر الخارجي اذ معنى العلم بالامر الخارجي حصول صورته ولو ثبت الدلالة بينهما
بينهما يكون المعنى يحصل من حصول الصورة حصول الصورة وايضا نحن
قاطعون بان الالفاظ لم توضع جميعها للعلوم والصور الذهنية بل بعضها ما

والحمل كما عرفت هو الحكم باتحاد الطرفين كان لا بد له من اتحاد مع الامر العيني ح

بلغ

وضع للمعلوم والامر الخارجي وقصد دلالته عليه دون الامر الذهني لظهور
ان المحكوم عليه في مثل قولنا زيد قايم هو الموجود الخارجي دون الصورة الذهنية
وان زيدا استعمل في معناه الحقيقي دون المجازي فان لفظة الله علم للذات
المشخصة الواجب الوجود القايم بذاته ولم يوضع للصورة الكلية اي المنحصرة
في الشخص ولا للصورة القايمة بالذهن التي هي علم به بالوجه دون الكنه كما
جوزه البعض وهكذا سائر القول بدلالة الالفاظ على الصور وضعا كما
يدل عليه كلام المحقق في شرح الاشارات وكون الالفاظ موضوعة بازاء
الصور كما صرح به العلامة الرازي في شرح الرسالة مع ظهور بطلانه
مستبعد جدا لا يليق بان يصدر عن امثال هؤلاء الاعلام قلنا الذي اراده
بدلالة الالفاظ على الصور وضعا معناها الحقيقي بل المراد مجرد حصول الصورة
في الذهن عند سماع اللفظ بسبب الوضع سواء كانت الصورة منتهية او لا
وسواء كان الوضع لنفس الصورة كما في الالفاظ الموضوعة للادراكات اولا
كما في الالفاظ الموضوعة للمعلومات والمراد بالصورة في قولهم وضعت الالفاظ
بازاء الصور ما حصل في الذهن مطلقا اعم من ان يكون الحصول بالذات
كما في حصول الصور او بواسطة كما في حصول ذي الصورة بواسطة صورته
وح يكون ما ذكره عاما للوضع الالفاظ للمدركات والادراكات والمراد
بدلالة ما في الذهن على الامر الخارجي تميز الخارجي وانكشافه عند حصول صورته
في الذهن لا المعنى الحقيقي للدلالة او نقول انهم لما راوا ترتب العلم عند حصول
صورته بثبوت الحكم لما في الخارج على ذلك الارتسام جعلوا الخارج في حكم مدركه
الصورة وتسامحوا فقالوا الصورة تدل على ما في الخارج وفيه بحث من وجوه
منها ان ما ادعاه من ابطال اثبات الواسطة في الدلالة المذكورة وانتفاؤها واسمائها ذم
مبني على اثبات الصورة الذهنية ونفيها غير مسلم بل هو مبني على الاختلاف
في المعلوم بالذات فمن اختار ان المعلوم بالذات والمنكشف علينا هو العلم

ذهب الى ان الالفاظ موضوعة بازاء العلوم وهي الصورة الذهنية
اذ لا اطلاع لنا عند وضع اللفظ على غير العلم فلا نقدر الوضع للفظ بازاء غيره ومعنى على هذا التقدير
معلومية غير العلم بالعرض وبيان سراية الاحكام الى غيرها والدليل
على ان المعلوم هو نفس العلم لا الامور الخارجية قد ذكرناه في الحواشي
السابقة والشيخان ابو نصر وابو علي من جملة من ذهب الى هذا وح
يكون بين الالفاظ والامور الخارجية واسطة هي العلوم لكن ليس
لها انتقال الى الامور الخارجية عند هؤلاء ومن اختار ان الامور الخارجية
معلوم لنا ومنكشف علينا كالامام الرازي والمحقق الطوسي وكثير
من المتاخرين ذهب الى ان الالفاظ قد يكون موضوعة بازاء الامور
الخارجية لا الصورة الذهنية وح لا يكون بينهما واسطة ومنها
ان ما اورده من ان الصورة الذهنية لا تفهم من الالفاظ غير وارد
على الفرقة الاولى القائلين بوضع الالفاظ بازاء الصورة الذهنية لان
كل ما يفهم من اللفظ صورة ذهنية وعلم عندهم غاية الامر انه لا يفهم
منها مع وصف كونه صورة ذهنية وعلما وذلك غير لازم ومنها
ان ما حسبه من ان الالتفات لازم للعلم الحضوري ليس كذلك فان الالتفات
اخص من العلم سواء كان حصوليا او حضوريا كما حقق في
موضعه ومنها ان ما اورده على الفرقة الاولى من انا قاطعون بوضع
بعض الالفاظ بازاء الامر الخارجي غير وارد عليهم فانهم جوزوا ان لفظ
زيد مثلا قد وضع بازاء صورة ذهنية متصفة بصفة يكون لها هذه
الصفة حال وجودها في الخارج فيدل هذا اللفظ عليها من حيث انها
متصفة بهذه الصفة وقد يحكم عليها احكاما يثبت لها حال الاتصاف بالصفة
المذكورة وهو حال تحققها في الخارج فيسري الحكم الى الموجود الخارجي واما
لم يكن لنا شعور به كما فصلنا في الحواشي السابقة فحسب ان الامر الخارجي قد ذكر
لغيره

فحكم عليه وليس كذلك هذا في السؤال اما التفسخات المذكورة في الجواب
فلا يخفى على الطالب ولا يحتاج الى الاطناب قوله يقولون بانعدام
الاجسام قيل هذا مبنا على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائه في الجوهر
الفرد كما هو مذهب المتكلمين وكذا على مذهب الشيخ فان الجسم هو الصورة
الاتصالية فانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام
قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه
تبدل الجزء الصوري الى الصورة الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل
الممتنع عندنا انتقال النفس الى بدن هو مغاير للبدن بحسب المادة اعني الى بدن
متالف من غير مادة هذا البدن وصورة هي اقرب الصور الى الصورة
الزائلة فان سميت ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على استحالته فان
النزاع انما هو في اللفظ دون المعنى وفيه بحث لانه يلزم من كون اجزاء
زيد مثلا منحصرا في الجواهر الفردة ان تكون تلك الجواهر كيف ما ركبت
تكون زيدا حتى لو ركبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا فان قيل
يكفي ان يكون هذه الاجزاء بشرط ترتيب وتاليف مخصوص كان زيدا كرة ثانية
فلم يكن هذا الترتيب جزءا منه والحس لم يذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا
الموجود اذا انقسم اقساما وفرقت اجزاؤها كان بعينها باقيا حال التفرق
بل لا يقول بذلك عاقل فهذا تم فضلة من الحس والنظا نعم اراد وابعدم
انعدام الاجسام ان شيئا من اجزائها لا ينعدم بل يتفرق تلك الاجزاء و
ان لم تبق الاجسام حال تفرق اجزائها الى ان يجمع الله تلك الاجزاء على الوجه
الذي كانت عليه قبل التفرق كانت هي عين الاجسام التي كانت قبل
التفرق وهذا هو الاعادة ولم يقولوا ان الاجسام بعينها باقية حال تفرق
اجزائها كما حسبه ثم الدليل الدال على بطلان التناسخ شامل للصورة المذكورة
فان عنت استغنى هذه الصورة ابطالها بدليل آخر والا يحتاج بطلانه مطلقا

الى دليل آخر قوله المعدوم لا يعاد اعلم ان الشيخ بعد ما بين في الشفاء
ان المعدوم لا شيء ولا يصح الخبر عنه لانه يتضمن الاشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه محال وشنع على من جعل الحاصل
اعم من الموجود وقال ونحن نفهمنا هذه الاشياء انتهج الى بطلان قول من
يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود فحينئذ ان المعدوم بدل لو
لو اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدلا فرق
فان كان هذا انما البين هو لانه هو الذي كان عدم وفي حال العدم
كان هذا خبر ذلك فقد صار المعدوم موجودا على الوجه الذي
اومأنا اليه فيما سلف انفا على ان المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد
جميع الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته
كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان
وتبعه المص في ذلك واشار بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
عليه الحكم بصحة العود الى ما فرع الشيخ بطلان اعادة المعدوم عليه
بقوله فلو اعيد الى قوله لا منع عنه على ذلك ولذا قال ولو اعيد
لزم تخلل العدم ولم يقل ولا لامتناع تخلل العدم وانا اجعل قوله
المص لامتناع الاشارة اليه فلا يصح عليه الحكم بصحة العود اشارة الى
ما تفرع عليه دليلا على امتناع اعادة المعدوم لانه جعل نفسه
دليلا على ذلك لم يرد عليه ما اورده الشارح من النقض بالمناقضة
ولا ما قيل لو تم هذا لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء
الكون ثانيا ان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد
الى آخر ما ذكره هذا او نحن نريد الدليل الاول لا نسلم لا يصح الاشارة الى
المعدوم فلو اعيد لزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة بخلاف ما لو
صح ان يشار الى المعدوم كما ذهب اليه جمع فان ما هيته محفوظة

حال العدم بل نقول لم لا يجوز ان يكون عدمه بمعنى انتفائه مطلقا متخللا
بين وجوديه لا بد لنفي ذلك من دليل وحينئذ اذ لم يدع المعلل تخلل العدم
بين الوجه الواحد حتى يرد ذلك باثبات تغاير الوجه بل ادعى تخلل العدم
بين ذاته الواحدة وهو على التقدير المذكور لازم وان لزم تخلل العدم
بين الوجه بين ايضا لان ذات الشيء اذا كانت محفوظة في حال الوجود
دون العدم فاذا وجد الشيء في الزمان الاول كان ذاته فيه واذا عدم
في الزمان الثاني لم يكن ذاته فيه ثم اذا وجد في الزمان الثالث كان
ذاته فيه فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة وبين وجوديه ايضا
وتقرير الدليل الثاني انه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته
لم يكن فرق بين المعاد وبين مثله المبتدأ لو وقع بدله اعني الذي وقع
باسباب وقعت المعاد له في الماهية ولوازمها المماثلة فله في العوارض
له بها باسرها تابعة للاسباب التي فرض اشتراكهما فيها والشيخ لم يتعرض
لبيان الفرق بين هذين الوجهين لظهوره ولانه في حال العدم بان يكون
المعدومان متمايزين ويكون ايجاد احدهما فقط اعادة والموجد بذلك
الايجاد معادا دون الاخر لعدم الامتياز بين المعدومات لا امرا بها
غير صالحة للاشارة والاولى ان يحرره هكذا لما لم يصح الاشارة الى المعدوم
فلو جاز اعادته لم يكن فرق بين المعاد وبين مثله المبتدأ لو وقع بدله
عنه باي سبب وقع اي لا يكون تشخصين اذ لا تميز بينهما بالماهية ولوازمها
ولا بواسطة المماثلة ولا باختلاف العوارض لان باختلافه فيها لا يتعدد
الشخص الا لكان زيد مثلا يتعدد باختلاف عوارضه بل زيد موجود واحد
بذاته ما دام باقيا سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل لانه بان يكون المعدو
مان متميزين ويكون ايجاد احدهما اعادة دون الاخر لعدم الامتياز
بين المعدومات واذا لم يتميز المبتدأ والمعاد فرقوا ولم يكونا تشخصين لزم

فلا يلزم تخلل العدم الا بين وجوديه
قيل لا يلزم من كونه لا شيئا حال العدم
ان لا يكون بين وجوديه مغايرة فان
الوجود الاول سابق مع انتفائه
والوجود الثاني لاحق له فيتخلل العدم
بين وجوديه ولا يلزم من تخلل العدم
بين وجوديه ان يكون ماهيته محفوظة
حال العدم صح

اعادة م

واقع م

اتصاف كل منهما بصفات الاخر فيصدق على المبتدأ الواقع هناك انه
معاد ويجتمع المتقابلان ويصدق عليه ايضا انه واقع في الزمان السابق
وذلك مستلزم لاعادة الزمان وهو غير معقول ومستدع لان يكون
للزمان زمان اخر ويتسلسل فيه نظر اما اولا فلان الشارح على
تحريره كالامام قد فرع هذه الشرطية على عدم صحة الاشارة لا وجه له اذ
لا مدخل لعدم صحة الاشارة الى المعدوم في هذه الملازمة ثم هذه الملازمة
غير مبينة فلا بد لها من بيان فان قلت انما فرع عدم صحة الاشارة الى
المعدوم اذ له مدخل في عدم الفرق بين المعاد والمثل لو على تقدير صحة الا
شارة اليه يكون الامتياز بكون احدهما محفوظا حال العدم دون الاخر
قلت على تقدير عدم صحة الاشارة يكون الامتياز بكون احدهما قد كان
سابقا مشارا اليه وموجودا في الخارج دون الاخر وفيه بحث لانه لا نسلم
عدم مدخلية صحة الاشارة الى المعدوم في هذه الملازمة اذ لو صحت الاشارة
الى المعدومات لامتاز بعضها عن بعض ولكان ذات المعاد حال العدم
متميزا عن ذات المبتدأ ويكون ايجاد ذلك المتميز اعادة بواسطة كونه موصوفا
بالوجه دون ايجاد هذا العدم سبق وجوده ثم على تقدير صحة الاشارة
الى المعدومات وحصول الامتياز بينهما يكون المبتدأ والمعاد كلاهما
محفوظين حال العدم متميزا احدهما عن الاخر لا ان يكون احدهما محفوظا
هناك دون الاخر كما حسبه قوله ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة
الى اخره فيه بحث اذ كما تبين من هذا تخلل زمان العدم بين زماني وجوده
تبين منه تخلل العدم بين وجوديه وكذا التخلل بين الذات على تقدير ان
لا يكون الذات محفوظا حال العدم والا فجرها في تكلف قوله وايضا
لم لا يجوز التميز بعوارض غير مشخصة لو كان وحدة الشخص بعوارض مخصوصة
لا عرضية له ما دام ذاته لا يستقام ان يقال المعاد والمبتدأ شخص واحد لاشتراكهما

بينة م

المبتدأ م

في هذه العوارض المشخصة وتمايزت بعوارض غير مشخصة لكنه ليس كذلك
اما اولا فلان تلك العوارض امور حالة في الشخص والعرض يتشخص بمحله
كما بين في موضعه فلو كان يتشخص محل العرض به دار واما ثانيا فلان العوارض
يجوز تبدلها مثله قد يتبدل كم زيد وكيفه ووضعه وملكه ومتاه واينه
واضافته وفعله وانفعاله ومكانه مع انه هو فظهر ان زيدا ليس هو ما هو
بتلك العوارض حتى لو حصل للمعاد تلك العوارض كان ذلك الشخص المبتدأ
بل النوع في كل نشأة شخص واحد موجود بعوارض لو وجد جميعها
في شخص اخر وما بقي ذاته يكون ذلك الشخص سواء تبدل عوارضه او لم
يتبدل **قوله** لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء الشخص اي اذا بين
بطلان تخلل العدم بين الشخص الواحد بان التخلل انما يتصور بين الشخص
كان تخلل الزمان بين الشخص الواحد ايضا غير جائز ويرد النقض المذكور
اما اذا بين بانه لو جاز تخلل العدم بين شخص واحد لم يلزم ان يكون
النوع في كل نشأة شخصا اخر فجاز ان يكون هذا الموجود مثله عين الفرس
الماضي بالشخص وتخلل العدم بينه بل جاز ان يكون عين افراس كثيرة
متعاقبة او غير متعاقبة حتى يكون جميعها شخصا واحدا تخلل الاعدام
بينه ومن البين انه ليس كذلك لم يجر هذا الدليل في تخلل الزمان بين
شخص واحد فلم يرد النقض المذكور حينئذ لا يخفى ان الذات مستمرة في
زمان البقاء فلم يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلل بين الشيء
باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان
الثاني لان السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق انما هو الواقع
بالذات والشيء مع حصوله في الزمان فاسطة لها نفس الزمان من
حيث انها مستمرة وفيه بحث اذ للمستدل ان يعتبر في اصل الدليل مثل
التقابل الذي اعتبره المستدل في صورة النقض فيقول تخلل العدم بين

الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان
الثالث وبعد ذلك جائز لما جوزه المدلل في صورة النقض **قوله** وايضا
فانه استدلال بجهد مبني على مجموعات قبل تحقق الزمان الاول فوله لم يصح قوله كما
المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق قلنا اذا فرض اعادة
المعدوم بعينه وكان الوقت من المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه
ضرورة ثم لما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية
والبعدية الى زمان اخر يدبر به فلزم اعادة هذا الزمان بعينه ايضا
بناء على ان الزمان من المشخصات فاذا الفرق بين الزمان المبتدأ والمعاد
بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق و
المنافاة بين كون الوقت من المشخصات وكون المبتدأ في زمان
سابق والمعاد في زمان لاحق لو ثبت فلا يضر المدلل بل ينفعه لان
الاعادة يستلزم القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق
واللاحق كما مر انفا فاذا كان كون الوقت من المشخصات منافيا له وقد
وضح ان الاول حق فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ما لزومه اعني
الاعادة وهو المط وفيه بحث لانه ان اراد بقوله الاعادة يستلزم
القبلية والبعدية انه يستلزم قبلية المبتدأ وبعدية المعاد فغير مسلم
اذ التقدير انه اعيد الزمان الاول ووجد المعاد فيه وعلى هذا التقرير
يكون المبتدأ والمعاد كلاهما واقعين في زمان واحد فلم يكن المعاد بعده
بالزمان وان اراد غير ذلك فغير مفيد لانه لا يصح قول المستدل كان المبتدأ
في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق واليه اشار الشارح عليه **قوله**
فانا قاطعون بان زيدا الخ فيه كلام من جعل الزمان من المشخصات
اراد ان الزمان وجود الشيء بوحدته الاتصالية مدخله في تشخصه فاذا انقطع
اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق الشخص او ان كون

مدخله في تشخصه جاء بعده من الزمان مدخله في حفظ ذلك الشخص بشرط (تشخصه ١هـ)
اتصاله من حيث هو زمان الوجه خلو لا يخفى هذه الشفاعة وسبق النقض
المجهول ثم لا يخفى انه يتوقف المطلع على الزمان على الوصل المذكور مشخصا بل لو كان (كونه م)
لو زمانا ما هو المشخص ليتم الدليل ايضا وفيه بحث لظهور رخاوة ما ارتكبه
وله يبعد ان يكون معه من جملة الزمان المشخصات ممن ان في بعض
الصور فتيعين شخص عن شخص آخر بالزمان قوله وحكي انه دفع البحث
قبل رأيت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طلب الشيخ بالدليل
على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على الحجة فاجاب عنه بالرجوع الى الو (التجرد ١هـ)
جدان الصحيح ثم اوضحه بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كله ما قال
الشيخ في جوابه كيف تحلي المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات قوله و
الجواب عنه ان المراد بالمثل ما يشاركه في الماهية النوعية كما هو المصطلح و (المراد بالمثل م)
يلزم من فرض وجود بدله عنه اشتراكهما في جميع الاوصاف كما بيناه انفا
فكما قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وفنا ما
ثم لم يتقدم واستمر وجوده في وقت آخر ومع ذلك او شوهد علم ان (يعدم ١هـ)
الموجود واحد واما اذا عدم فيكون الموجود السابق او يكون المعاد
الذي حدث ب ويكون المحدث بالجديد ج ويكون ب سابقا ج في الحدوث و
الموضوع والزمان وغير ذلك فله يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون (فلا يخالفه الا بالعدم)
آ منسوبا اليه دون ج فان نسبة آ الى احدهما متشابهين من كل وجه
الا في النسبة التي ينظر هل يمكن ان يختلف فيها اوله يمكن لكنهما اذا لم يختلفا
فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب
دون ج له نه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واحد المطلوب
في بيان نفسه بل نقول اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيفقد
من حيث وجوده بهوية بعينه من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث هو ذات
موجود ١هـ — لم يعدم ١هـ

ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل عن وجوده اوى
واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد
الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له آ وهو الوجود السابق دون كان
الآخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا اوله يكون وله واحد منهما
معادا واذا كان المحمولين الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد
منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا وذاتا ثابتة واحدة كان
باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا وذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار
المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي له
الاثنينية الصرفة له غير هذا كلامه وليس فيه اسناد له الى امتناع الحكم (باستناع م)
الحكم على المعدوم كما قرر المتأخرون وكيف يتصور من مثل هذا الكلام
لاول بل محصله ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فله يكون
موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا في العدم انحفاظ وحدة الذات
حال العدم فامتياز المعاد من المستأنف الموجود واختصاصه بصفة الاعادة
ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو بطلان المعدوم
له هوية ثم وان كان لكونه موصوفا بالوجود اوله فهو عين النسبة التي وقع
النظر في امكانه وهو غير متصور في فقد ان استمراره بوجب الاثنينية (مع ١هـ)
الصرفة والظاهر ان ذلك مقصود الطوسي وكلامه ظاهر الانطباق عليه
من غير تكلف فان ظاهر قوله فله يصح الحكم عليه بحجز الغوما انه يصدق
الحكم عليه بما يندفع عنه تلك الايرادات المبنية على ما قرروه نعم يبقى ان
يقال المعدوم في الخارج يمكن ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ
وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الوجود الذهني للحقيقة هو
الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي انما
بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا بالعدد وفيه بحث من وجوه منها انه

ما التزمه من بقاء ذات موضوع العدم حال الانعدام لو كان له زمان
لما كان شيء من الاشياء موضوعا للعدم وثانيا فلعدم انحفاظ الذات
حال الانعدام بل العدم يبطل الموضوع ويفني الموضوع عند طريانه و
هو ظاهر وليس في كلام الشيخ ما يدل على ان موضوع الوجودين في العدم
ليس شيئا واحدا فتفسير كلامه بذلك غير سديد ومنها ان الموجود الخارجي
والموجود الذهني ليسا شخصا واحدا بل هما شخصان بالضرورة فلم يكن
بقاء الشخص الذهني بقاء لذات الشخص الخارجي ولا يبقى الاشكال ومنها
ما ارتكب في الجواب من ان للموجود الذهني يكتنفه تشخص ذهني وخارجي فاسد
وقد سبق منه ذلك ونحن كشفنا الغطاء عن ذلك وبينا فساده في
مباحث الوجود الذهني فلا نعيده **قوله** فنقول لهذا القائل لو جوزنا
كون الشيء قبل كذا في قول الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل ولم يأت بما
يحسم بقية مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود هذا القائل انه لو
جاز ان يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل
في الشق الاول لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان
وجوده واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول
ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني لجاز كون الحادث
ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف في زمان
وجوده فان العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه الا انه تسامح في قوله
لان الاشياء المتوافقة في الماهية الى قوله ولو جوزنا وكان حق
العبارة ان يقول لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها
في اقتضاء الذات الواحدة اياهما وقوله ولو جوزنا الخ معناه انه لو
جوز كون الشيء ممكنا في وجوده الابتدائي ممتنعا في وجوده الثاني بناء
على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك في الحادث بان يكون ممتنعا و

وجوده في زمان عدمه واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين
وحاصله ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في المحمول يحكم باختلافهما
في الامكان والامتناع يجري في الحادث الا ان ظاهر عبارته اشبه
بان يبتنى على الوجه الاخير فالذي يحسم مادة الشبهة ان يقال لو امكن كون
الحادث مقتضيا وجوده في زمان عدمه في زمان آخر بان يعتبر
الاختلاف في جانب الموضوع ولا ان يعتبر في جانب المحمول اما الاول فلان الاختلاف ثم
الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان بحيث يجب لذاته الخ
فلا يكون واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا بذاته الوجود
في وقت معين لم ينفك عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما هف
وفيه بحث اذ بطلانه لا ينافي شيوع الاخير ممنوع لجواز ان يكون الحادث
موجودا في ذلك الوقت دائما **قوله** ويعلم بالضرورة ان لا اثر له فيهما
غير مسلم ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة كيف ولو لم يمتنع الوجود بعد
ايضا لتم الجهالات المذكورة فيه كلام ان لا اثر له فيهما بل هو اولى
المسألة وكيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجمهور
من الاعلام وانت خبير بانه يمكن اجراء نظير ما ذكره في استلزام ازلية
الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق
غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام لكان الامتناع نا
شيا من هذا القيد لكنه ليس منشأ الامتناع والا لم يتصف ممكن با
لدوام **قوله** ان افاد تمام زيادة استعداده قيل من البين ان الشيء اذا
حصل بالفعل في المادة من جميع مراتب استعداده وما بقي في المادة
استعداد لم يمكن له عدم وحدوث اصلا فكيف يصير قابلية الوجود
ثانيا اقرب وكيف علم بالضرورة انه لا ينقص عما هي عليه بالذات
من قابلية الوجود في جميع الاوقات على ان يكون ما هي عليه بالذات فا

بلية الوجوه في جميع الاوقات بالاطلاق كما حققه الشارح انتهى ثم كيف علم ان بالضرورة اه
لا اثر لاجتماع الوصفين في هذا الاستنتاج وفيه بحث لانه ان كان اراد بقوله
اذا حصل الشي بالفعل بعد العادة من جميع مراتب استعداده انه لا يبقى من جميع
ما يستعد له ذلك كحصول قسم لكن لا ينافي ذلك ان يبقى فيها استعد له حصول
ذلك الشي مرة اخرى فيها فلا ان يقرب هذا الاستدلال كما ادعاه الشارح و
ان اراد انه لا يبقى من جميع مراتب استعداد حصول ذلك الشي فيها اي حصول
كان فهو موقوف على ثبوت امتناع اعادة المعدوم والكلام فيه قوله
من حيث انه حال بين الماهية والوجود لعله اراد انا اذا لاحظنا مفهوم ممكن
الوجود مثلا كان الامكان معتبرا في ضمنه من حيث انه حالة بين شي ما
والوجود وح لا نقدر على ان نحكم عليه وكذلك اذا لاحظنا مفهوم اللازم
لشي او الملزوم له كان اللزوم معتبرا في ضمن احدهما من حيث انه حالة بينهما
وح لا نقدر على ان نحكم عليه واذا لاحظنا اللزوم بين الشي لشي او بانتفائه من قوله او ما شابه ذلك اه كان اه
كان اللزوم معتبرا بذاته ويصح الحكم عليه فاعرف ذلك ولا تلتفت الى ما يتبادر
من قوله كما اذا اعتبر الامكان من حيث انه مفهوم من المفهومات فيه بحث
اذ قد صرح المحشي مرارا بان مفهوم صيغ المشتقات امر مجمل وما ذكره النحاة
من ان معنى اسم الفاعل ما قام به المشتق منه لا معول عليه وليس فيها النسبة فيه اه
ملحوظة بالفعل بل يمكن تحليله الى المشتق منه والنسبة فلا يكون الامكان
ملحوظا بالفعل في مفهوم الممكن ولا اللزوم في مفهوم اللازم بناء على ما قرره
وفيه بحث لانه لا يلزم من نفي كون معنى الممكن مثلا ما قام به الامكان والتزام
انه مجمل ان لا يكون الامكان ملحوظا فيه بالفعل وان لا يكون مدلوله
تضمنيا لان الاول اخص من الثاني ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم
كيف ولو كان معنى الممكن ما قام به الامكان كان الامكان ح ملتفتا
اليه صالحا لان يعبر عنه بلفظ دال على معنى في نفسه فيكون معقولا بذاته

وهو

ومحوظا وكذلك اللازم سلمنا ان الامكان ليس ملحوظا فيه بالفعل لكن
لا يكفي في اعتبار الامكان فيه كونه من اجزائه التحليلية كما تورد عليه راى
هذا القائل قوله والامكان بهذا الاعتبار نوع حال الماهية فيكون
فانه بهذا الاعتبار جهة القضية وهي كيفية الرابطة وتجيء في المعنى الرا
بطي ما حققه مع ان تلك الكيفية غير ملحوظة بالذات وفيه بحث اذ جهة القضية
مذكورة بلفظ دال على معنى في نفسه كالامكان ويلتفت اليها هناك فكيف
لا يكون ملحوظة بالذات ولا يلزم من كونها دالة على كيفية الرابطة ان يكون
غير ملحوظة بالذات فان لفظ كيفية الرابطة دال عليها وملحوظة
بالذات فكذا لفظة الرابطة دال عليها وملحوظ بالذات قوله اذا لم يكن قطعا وكذا لفظ الرابطة دال عليها وهو ملحوظ بالذات مح
له زمان في نفس الامر جاز انفكاكه عنه فيكون من البين ان معنى اللازم
ما يمتنع انفكاكه عن الشي فاذا لم يكن اللزوم له زمان الاخر هما كان
غير ممتنع الانفكاك عنها فكان ممكن الانفكاك وامكان انفكاك اللزوم
يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون
اللازم لازما فيح وصوح ذلك بتصدي بعض الناظرين لمنع قوله
لو لم يكن له زمان جاز انفكاكه قائلا انما يتاتى ذلك لو كان اللزوم موجودا
في نفس الامر ولم يكن له زمان اما اذا لم يكن له زمان حال عدمه فلا يلزم جواز
جواز الانفكاك كما ان السولة حال عدمه لم يكن له زمان للسطح ولا يلزم
من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا لفظه وفيه بحث اذ قوله على تقدير
انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما غير مسلم وانما يكون كذلك لو كان
معنى اللازم هو ما قام به اللزوم كما ذهب اليه ائمة الاصول في الوضع
فانهم لما تتبعوا المشتقات وجدوا مبدا الاشتقاق قائما بكل منها كالحركة وجدوا اه
والاسود والمضيء ونظائرها حسبوا ان ذلك لازم في جميع المشتقات
وليس كذلك لقيام البرهان على امتناع قيام مبدا الاشتقاق

ببعض المسقفات على ما سلف فلم لا يجوز ان يكون الانقسام من هذا (القبيل)
البعض فيما لم يكن التقسيم فاما ثانيا فلانه يلزم من انفكاك اللزوم ان لا يكون
اللازم لازما لان صدق الملزوم لا يوجب قيام التقسيم ولئن احوجت ذلك
فهي لكن ان منع الفاضل له يندفع بما دفعنا اصله قوله فيلزم تحقق الانفكاكات (الناظر)
الغير المتناهية قيل تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع
هي منه وليست موجودة فيما يتصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى
صدق القضية الموجبة اعم من الثاني والاول فان الموجبة ان كانت خا
رجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة
تخصه كوجود الجسم اوله كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود الكل فان هذا
الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل
حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه وايضا من البين
ان اجزاء المتصل ليس معدوما صرفا بل لها نحو من الوجود الا انه ليس
وجودا منفصلا عن الكل بل هي موجودة بوجوده وان كانت القضية
ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن باحد الانحاء وكما
ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كصدق
الحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجزء بخواصه فانه
يقتضي نحو الوجود الخاص به والحكم على الوصف بخواصه فانه يقتضي النحو
الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات
الوجود وهذا كما ان المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة
بالامكان والدائمة بالدوام ونقول ايضا اللزوم شيء له وجود قد يكون
بحسب الوجود بالفعل من كل طرف في الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك
الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب
الوجود من احد الطرفين دون الاخر كلزوم الانقطاع للجسم فان معناه (بالفعل)

انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن ان ينتزع منه الانقطاع
فالانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون بحسب
حقيقة صحة الانتزاع من كلا الطرفين ومن هذا القبيل لزوم اللزوم
للملزوم فان مع وجود اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح (للزوم)
منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق هذا النحو من الوجود صحة
انتزاعه عن موجود كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود
الموضوع ويمكن ان يمنع كون قوله اللزوم لازم قضية موجبة حتى تستدعي
وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك وفيه بحث
اما اولا فلانه ان اراد بقوله تلك اللزومات موجودة في نفس الامر
بوجود ما ينتزع هي منه انها من اجزائه التحليلية فممنوع لان لزوم اللزوم
للشيء نسبة بينهما فكيف يتصور ان يكون جزءا له من طرفيها وهل هذا الا
كما يقال لزوم الحركة للفلك جزء من احدهما وفساد ذلك اجلى من ان يخفى وان
اراد انها صفات لما ينتزع هي منه والصفات موجودة في نفس الامر بوجود
الموصوف فكلتا المقدمتين ممنوعتان اما الاولى فلان اللزوم صفة اللازم
ولزوم اللزوم صفة لصفة وهكذا وصفة صفة الشيء لا يلزم ان يكون
صفة له فان السرعة صفة الحركة والحركة صفة الجسم وليست الصفة (السرعة صح)
صفة له واما الثانية فلانه لو كان وجود الموصوف وجودا للصفات لزم
ان يكون الصفات السلبية والاضافات الاعتبارية للموجود الخارجي
موجودا في الخارج ويصدق الاحكام الخارجية عليها ولا يخفى على ان من
جهة الشيء بوجوده شيء آخر غير معقول على ما سيجيء بيانه واما ثانيا فلانا
لا نسلم ان معنى لزوم الانقطاع للجسم ما حسبه بل معناه ما يتبادر
منه وهو ان الانقطاع لازم للجسم في الخارج ولا يجدي في ذلك لان انقطاع
الجسم انتفاء امتداده وانتفاء الشيء قد يكون في الخارج وذلك يصدق

مع

السالبة الخارجية واما ثانيا فلان هذا الاشكال لا يختص بالمقدم حتى يندفع
بالتزام ان قولهم للمقدم لوازم سالبة بل يجري فيما ان يستلزم التزام ذلك فيه
كالوجوب وغيره فهذا الجواب غيب خال عن التحصيل عند صالحي التحويل
والصواب في الجواب ان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان صدق
حمل المشتق له يستلزم ثبوت مبدا الاشتقاق فلا يلزم من صدق اللازم
على شيء ان يقوم به لزوم فلا يلزم تحقق لزوم واحد بمعنى الامر فضلا
عن تحقق لزومات غير متناهية وكذلك الحال في نظائره فلا يلزم من — وكذا ءم
صدق الواجب تحقق الوجوب ولا من صدق الممكن تحقق الامكان
في نفس الامر الى غير ذلك قوله وكان الامكان نسب الخ قيد هذا بناء على توجيه
وهو انه جواب عن الاستدلال على ان وجه الامكان ظاهر و الظاهر
ان المص قصد كفى ان الامكان مضاف بالامكان بحسب العقل وبنه كونه
امرا اعتباريا اي من الصفات التي تعرض للاشياء في العقل وهي المعقولات
الثانية وهي تتلو في اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق احكام الممكن
له الامكان وله يتوجه عليه ما ذكره وفيه بحث لان المص بين ان الجهات
من المعقولات الثانية بقوله وكذا الجهات فحمل كلامه ههنا على ذلك يكون تكرارا
والظاهر ان المص لما بين ان صدق الحكم بمطابقته للخارج او نفس الامر وان الحكم
على الممكن بعروض الامكان له ليس مطابقا لشيء منهما اذ الامكان غير عارض
الممكن في الخارج لاستحالته فيه ولا في نفس الامر الذهني لانه وان كان
موجودا في الذهن لكنه ليس عارضا للممكن هناك لما حقق في موضعه
فلو اعتبر في هذا الحكم مطابقته لما في نفس الامر كما في سائر الاحكام كان
كاذبا اشار الى وجه صحة هذا الحكم ههنا وقال يجب ان يعتبر مطابقته
لما في العقل لان الامكان امر عقلي يعرض للماهية في العقل باعتبار العقلي
ومكن على قياس ما علمناك في الوجه فاذن ان قصدت بقولك الامكان

عارض للممكن انه عارض له في الواقع كان كاذبا وان قصدت انه عارض
له في العقل اي باعتبار العقلي كان صادقا قوله ونحن نقرر الجواب ان الاولي
قد يكون خفيا فيه قد اشتهر بينهم ان الاوليات جلية وخفاؤها انما هو — اختلاف م
لو خلة في تصورات اطرافها كما يشعر به عبارة المتن ولكن تعميم الجواز
اخلة فيها في انفسها بالنظر الى الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس
الى شخص واحد كيف له وبعض الاشخاص يدرك الشيء قد يبين النظر وعن
بحسب الفطرة وبعضهم لا يدرك اصلا وكذا الاختلاف في المنطقة والمنافرة — في الاكان ءم / الاصوات
وفيه بحث اذ ما اشتهر بينهم هو ان خفاء التصديق يكون لخفاء تصور
اطرافه كما ذكره المص والشارح ههنا واما خفاؤه في ذاته فلم يشتهر
منهم اصلا بل صرحوا بخلافه حيث قالوا ان المتناهي في البلادة قد لا
يصدق ببعض الاوليات واشعار كلام المص بالحصر المذكور ممنوع كلامه في
الشرح صريح في عدم الحصر حيث قال ان الاولي يجوز ان يكون خفيا لخفاء تصور
اطرافه قوله استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يعقد بحجة تقسيم
المقصود الى الواجب والممكن والممتنع فيندك ان يكون كل بجزء ما ذكره انما يدل على
ان التصديق بثبوت الاستواء ليس بديهيا وليس خاليا من نهج تصور — كسبية م
الاطراف في شيء بديهيا كان تصور مفهوم ما يتساوى نسبة الوجود
اليه بديهيا فاصدقه مرادا ان الحكم بحاجة ما يتساوى نسبة الطرفين
اليه بديهي فلا يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما نقول
ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان بل يعقل بطريق ادنى التفات
ان فيما ذكره اعتبارا بكسبية هذا الحكم كيف لا فكل حكم نظري اذا تصور
موضوعه بوجه الاوسط الذي يثبت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى
النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا مثاله نقول الحكم بتركب الجسم
البسيط والصورة بديهي وخفاؤه لخفاء تصوره من حيث انه يتقدم بسبب

الا بفضل الحقدامانه بالكلية وليس حصولها من الجواهر الموقف فان تصور
من هذه الجنبة وتصور التاليف من الهيولى والصورة ونسبة الشيء جزم العقل
بانه متالف منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج من اطرافه وقس
عليه جميع المطالب النظرية **وفيه بحث** لان القوم ذكروا ان الممكن ما لا يقتضي
الوجود والعدم مثله كما ذكره الشارح ويترآى منه ان ما يكون الوجود
او العدم اولى به لذاته داخل فيه والحكم باحتياج كل من طرفيه الى مرجح
ليس ضروريا ثم يشوا ان ما يكون احد طرفي الوجود او العدم اولى به
لذاته ليس ممكنا بل هو اما واجب او ممتنع فلخص من هذا ان الممكن ما لا يقتضي
الوجود والعدم ولا يكون احدهما اولى به لذاته والحكم باحتياج كل واحد
من وجوده وعدمه الى مرجح ضروري فهذا الحكم على الممكن قبل التلخيص و
التحرير ليس ضروريا وبعد ذلك ضروري وهذا مراد المحقق مما حسبه من ان
الممكن اذا اخذ بعنوان آخر كان هذا الحكم ضروريا فلا يتوجه عليه ما
ذكره **قوله** الثاني ان التاثير اما في حال الوجود لانه تنوير الشبهة على وجه يكون
مناسبا للجواب المذكور في الكتاب اي يقال التاثير اما ان يكون بشرط
وجود الاثر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان يكون بشرط عدمه فيلزم الجمع بين
النقيضين فالجواب المناسب للتنوير الذي ذكره ان يختار ان تاثير المؤثر
في حال الوجود بحاصل بذلك التاثير فهو لا يحصل الحاصل بذلك التحصيل ولا
استحالة فيه **قوله** لو وقع الشك في كونه انسانا الا انه لا يلزم من كون انسانية
الانسان بتاثير المؤثر ان يقع الشك في كونه انسانا عنده وقوع
الشك في وجود المؤثر لجواز ان يكون انسانية الانسان معلوما
بالبديهة دون الاستناد الى المؤثر ومع انه يلزم من الشك في وجود
المؤثر الشك فيها كما لا يخفى فكيف يقع ذلك على ما تقرر عندهم من ان التقي
بجزي السلب انه يحصل الامر السبب **وفيه بحث** اذ لا يخفى على الواقف

بما التهم هذه التهم ذهبوا الى ان التقي الدائم يجري السلب الدائم بكن
بديهيا انه يحصل الامر السبب الا ترى ان البغي عليه بالمحسوسات فيحصل بانه
حساس ولما كان انسانية الانسان بديهيا لا يكون داخلا في ذلك الفاعل **قوله**
فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا غير مسلم لو خالفه ما لزم من كون المعدوم
مسلوبا عن نفسه ان يصدق قولنا ليس المعدوم انسانا الا ان يصدق
ليس الانسان انسانا وقد فصلنا ذكره في اوائل الكتاب حيث حكم الشارح
بان سلب الشيء عن نفسه متناقض فيدل انه لم يكن الانسان موجودا لم يصدق
الانسان انسانا لان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق
السالبة وهو ليس الانسان انسانا وهو من اجلى البديهيات **وفيه بحث**
لان الانسان لا لم يكن موجودا كان معدوما ولا شيئا ولا يكون انسانا
لان الامارة في المعدوم مما في يكون بعضها حال العدم انسانا وبعضها ليس
كذلك فلما كان معدوما ولا شيئا صدق سلب الا مع الثبوتية عن المعدوم
والنفي وما لم يكن انسانا لم يثبت ولا الانسان انسانا لم يصدق سلبه معه
الثبوتية عن الانسان بنا على انتفاء الموضوع فنشأ الاشتباه توهم
شمول الانسان لانسان المعدوم وحسبان صحة حمله عنوانا له **قوله** — فتامله
ومعنى تاثيرها انه يجعلها انها فيلزم كذا وجه الشارح والظاهر — موجودة
ان مقصود المص ان يجعل متعلق او لا بنفس الماهية لا بكونها هي ولا
بكونها موجودة ثم العقل يتنزع منه كونها هي وكونها موجودة كما هو
مذهب الاشراقيين وكيفية ذلك انه فرق بين جعل الشيء شيئا وبين جعل
الشيء والمهية ليست مجعولة اياها بل مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع — الجعل
للجاعل وان صح ان يقال الجعل الفاعل متصفا بانه متصف بالوجود متصفا
بانه متصف بالوجود ~~وحصفا بالاتصاف~~ بذلك الاتصاف وكان الاثر
الاول بجزئه هو الاتصاف لا بمعنى انه جعله شيئا بل جعله في نفسه والاتصاف كما

ايضا وجودها تابع له كما ان عند
من جعل اثر الفاعل هو الاتصاف
بالوجود ويصح ان يقال ٥ ٥

الا ضرورية عليه وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجودة لا يدل على ان ليس
الماهية بنفسها اثر الفاعل كما ان العقل يحكم بانه جعلها متصفا بالوجود او
متصفة بذلك الاتصاف ولا يدل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثرا
له وقولهم العقل يحكم بانه لم يجعلها اياها على ما فيه من الكلام كما عرفت انما يدل على
نفي الجعل التأليفي اعني جعلها اياها لا على نفي جعلها في نفسها والفرق بين الجعلين
مما لا ينبغي ان يخفى على من له بصيرة وان شئت زيادة توضيح المرام فاستمع
لما يتلى عليك من الكلام وهو ان التأثير قد يكون اختراعيا اعني باختراعه في التأثير م
بافاضته الاثر على قابل كافاضة الصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل
جعل الوجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التأثير بخصوصه
يستدعي مجعولا ومجعولا اليه وقد يكون ابداعيا اعني الايجاد من الليس
المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب
التكثر مستغن عن قابل يتعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التأثير الحقيقي في الشيء
والاول لا يختص بالتأثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا آخر فهو الموجود او بالحقيقة م
غيره فاثره بالذات هو ذلك الاتصاف فلما كان المتعارف هو التأثير الاول
وكان في تصور هذا التأثير نوع غموض لم يفهم الكثيرون وقصروا التأثير
على المعنى الثاني ولم يعلموا ان ما يغيره الفاعل شيئا يجب ان يكون له هوية
حتى يمكن ان يغيره شيئا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا ظاهر عبارة المصنف غير
متكلف ونبحث اما اولا فلانا لا نم ان اتصاف الماهية بالوجود اثر الفاعل
لان اثره واقع في نفس الامر ويمتنع وقوع الاتصاف المذكور فيها لانه نسبة
بين الماهية والوجود وتحقق النسبة في نفس الامر انما يكون بعد تحقق المنتسبين
واما ثانيا فلان الوجود الذهني ليس مادة للوجود الخارجي والوجود الخارجي
ليس عارضا عليه حتى اذا وجد الوجود الذهني في الخارج كان ذلك من قبيل
افاضة الاثر على القابل يوجب تبدل القابل من حال الى حال اخرى والوجود كيف وافاضة الاثر على القابل م

الذهني اذا وجد في الخارج لم يبق على ما كان عليه بذلك وكذا الحال في عكس
ذلك وايضا لو كان كذلك لم يكن ايجاد الباري تعالى الشيء من الممكنات ابداعا لانه
عالم بجميعها فيكون من قبيل جعل الوجود الذهني موجودا خارجيا واما ثالثا
فلان نفي التأثير الحقيقي عن القسم الاول غير سديد لانه ثم مشتمل على الفعل اما في
الثاني وزيادة فان ايجاد الصور والاعراض بعد ان لم يكن شيئا وجعلها
صفة للقابل زيادة لا يوجد مثله في القسم الثاني فكيف لا يكون هناك
تأثير حقيقي وبعض اثره في الاتصاف كما حسبه هذا واعلم ان الوجود هل هو مجعول
فمن قال الوجود في الماهية لامر خارج عنه ان ليس للوجود فيها عارض
للماهية اصلا فتأثيره لا يكون في الوجود قطعا بخلاف المسود فانه يحصل
فيها من السواد في سطح الجسم بل الموجد يحصل الماهية التي هي الموجود ومن هنا
تجد بعض افاضل الحكماء دالا على ان التأثير في الماهية وبعضا آخر دالا على ان
التأثير في الوجود كما قال بهمنيار في كتاب التحصيل باثر الموثر في حقيقة
الوجود اعني الوجوب ثم لما عبروا عن الموجود بالوجود كما هو دابهم فانه
قال بهمنيار يعني متى قلنا الوجود نعني الموجود بهما حسب بعض المتأخرين ان
هناك مذهبين احدهما ان التأثير في الماهية ونسب ذلك الى الرواقيين الاشراقيين صح
والثاني ان التأثير في الوجود ونسب ذلك الى المشائيين فان قلت لما كان
الماهية والوجود امرا واحدا هو اثر الفاعل فلماذا صح ان يقال السواد
موجود من الفاعل ولا يصح ان يقال السواد سواد منه قلت ذلك بواسطة
انك وصفت الموضوع هناك بانه سواد وهو في هذه المرتبة بنفسه
سواد لا يمكن ان يصير سوادا ولا ان يجعله جاعل سوادا في هذه المرتبة فلم ينسب سواد منه حال كونه موضوعا في هذه المرتبة صح
الى امر آخر ولو عكس الامر وقيل بانه موجود لصح ان يقال بعض الموجود سواد
من الفاعل ولا يصح ان يقال موجود منه قوله وكان ماكل المسمى اه قيد قد
علمت انه يلزم من عدم جعل المسمى مشمشا عدم جعل المسمى ثم لما كان المعدوم

مسلوبا عن نفسه كما قرره الشارح قيل هذا فالجاعل جعل المشمش مشمشا
اذ لو لم يوجده لم يكن مشمشا فمراده انه لم يتعلق بجعليته بالذات فكونه لكونه نـ
هو مستغن عن تاثير جديد اي بعد وجوده ومن يقول ان اثر الفاعل هو الما
هية بعينها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن التاثير الجديد اي بعد
التاثير في الماهية وان كان محتاجا للاخ انما الاثر لما هو المجعول اولا وبالذات
وفيه بحث لانه يلزم من سلب المشمش عن المعدوم جعل المشمش مشمشا فان
المشمش غير صالح لان يصير مشمشا فكيف يجعله الفاعل مشمشا وغايته
ما لزم منه جعل المعدوم موجودا او مشمشا ولا محذور في صدق ذلك فا
للاولى ان يقول الشيخ الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا ما هو المتبادر منه ولا
يحتاج الى ارتكاب التعسف الذي التزمه في توجيه وله الى ما نسبه الى من
لعينها ءم يقول ان الفاعل هو الماهية نفسها **قوله** ان المؤثر يفيد البقاء قيل فيه بعد الهام
ان ظاهره اختيار الشق الثاني فان البقاء امر متجدد ولم يتعرض لدفع
محذور هذا الشق الذي هو عدم كون التاثير في الباقي بل دفع محذور
الشق الاول وهو تحصيل الحاصل وتقرير الجواب على الوجه الظاهر اختيار
الشق الاول ويقال المحال انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل سابق لا التحصيل
المستمر المتعلق بالمستمر فالفاعل يفيد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي
كان حاصله بنفس التحصيل الذي كان حاصله فكان الاثر واحدا فكذا
لاغيره ءم التحصيل لا المعنى منه هو الاستمرار او يختار الشق الثاني ويمنع لزوم
عدم التاثير في الباقي وانما يلزم لو لم يكن ذلك المتجدد هو بقاء ذلك الشيء بعينه
لامتنع يكون التاثير في الباقي بل لا معنى للتاثير في الباقي الا ذلك وفيه بحث
لان اختيار الشق الاول انما يستقيم لو كان التحصيل حاصله امرا واحدا
مرضي منه ءم تدريجيا واقعا بعضه في الزمان الاول وبعض اخر في الزمان الثاني
لا دفعيا ان للفاعل تحصيله في الزمان الثاني كان ذا تحصيله في الزمان

وههنا تحصيل واحد في نفس الامر لكن السؤال في التحصيل الدفعي ولا يمكن فيه
ذلك لان التحصيل الدفعي مع حصول المترتب عليه واقع بتمامه في الدفعة الاولى
وصار مفروغا عنه فلم يبق للفاعل عمل جديد ولا معنى لافادة الامر الحا
صل في الزمان الاول في الزمان الثاني بحصول وتحصيل سابقين على الز
مان الثاني حيث لا يكون للمفيد حاجة في ذلك الا من علمنا تاثيره فيه في هذا الز
مان اللهم الا ان يقال ان الفاعل افاد وجودها في الزمان الاول واستمر
ذلك الى الزمان الثاني فح لا يظهر الاحتياج الى الفاعل في الزمان الثاني
على ما هو المطلوب فتعين اختيار الشق الثاني ليتم الكلام وحصل الالزام
قوله ولنزد توضيحا لهذا المقام قيل قد اورد بعض القوم ههنا سؤالا
تقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن في حال البقاء مفتقر الى العلة المحتاجة
لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة لا يجب ان يكون موجودة في زمان
وجوده لجواز ان يكون حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل
انقضائها ءم ذلك فيكون العلة حال وجودها موجبة وجود المعلول بعد انقضائها
وعدمها اما بذاتها واما بان يعطيه قوة يبقى بها واجاب عنه بانه لا يخ
مؤثرة ءم لا يجاب العلة المعدومة لا وجود المعلول بها فلو كانت موجودة في الحال
فتاثيرها لو لم يوجد العلة في تاثيرها بحال فان اتصافها بالمؤثرية اما في حال وجودها او في لما ءم
حال عدمها والثاني باطل بداهة استحالة تاثير المعدوم حال عدمه في الموجود
بديهة وعلى الاول تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه او لا فيهما
وعلى الثالث يلزم الواسطة وعلى الثاني يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه
لان التاثير لما كان عبارة عن وجود المعلول فلو كان حال عدمه لزم
وجوده حال عدمه فتعين الاول فلم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود
المعلول بعد انقضائه واما حديث اعطاء القوة فنقول هو فاسد لان
بلغ تلك القوة امر ممكن فينتقل الى مرجح والكلام في بقائها مع انتفاء المرجح كالكلام

في اصل الحجة اقول السابع انه يفهم كلام ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو
كون وجود الشيء مستتبعا لوجود اخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول
سلمناه لكن قوله فلو كانت مؤثرة في تلك الحال فيما له يوجد الا في ثاني تلك الحال مختلط
لان الكلام في بقاء المعلول بعد انقضاء علته ولا يلزم منه تاثير الشيء فيما لا يوجد
الا بعد انقضائه بل فيما يوجد حال وجوده وانقضائه معا وحينئذ نختار
~~ان اتصافها بالمؤثرية فيما يوجد حال وجوده وانقضائه معا وحينئذ نختار ان~~
اتصافها بالمؤثرية حال عدمه قوله والثاني بطلانه ضرورة لاستحالة تاثير المعدوم حال الموثر هو
عدمه في الوجود بديهية قلنا الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون حال البقاء معلله
بعلة كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة تاثير الوجود الذي عدم حال عدمه في تاثيره له
بقاء الموجود اول المسئلة وعين النزاع ودعوى البديهة فيه دعوى البديهة
في محل النزاع على انه يتعلق المقدمة والمزيد انه نختار ان اتصافها حال
وجودها قوله تاثيرها اما حال وجود المعلول قلنا بل حال وجود المعلول ولا
يلزم منه ان لا يكون الشيء بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول بل كونه في حال
وجوده موجبا لوجود المعلول في تلك الحال وما بعدها اعني حال انقضاء
العلة وفي جميع ذلك الكلام في القوة التي ذكرت وللخصم ان من جوز اسناد
المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة وهي معدومة في تلك الحال فيكون
قد خلت عدم العلة في وجود المعلول فلا يكون هذا الدليل بل الذي
ينفعه ان تحقق ان التاثير سواء كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تاثير
في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان الحادث انما يفتقر
الى العلة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود بعد ما لم يكن وفي
هذا انه يصح ان يقال لو ان شاء جعل وجود الشيء بحيث لا يكون الا بعد العدم
فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما هو مقدور واجب ضرورة ان لا
يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فالوجود من

حيث هو وجود ملك الماهية مستفاد من العلة واما وجود وهو انه بعد
ما لم يكن فلا يجوز ان يكون من علة فصل ذلك في الهيات الشفاء اقول
كفيه ان التاثير انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم فلا يحتاج
الى تاثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس الوجود كما سنحقق نظيره في كيفية
الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير المعدوم في الموجود من
غير تفصيل بين الحادث والمستمر له على التقدير بين التاثير في نفس الوجود
دون الوصف كما فصل فاللازم عليها استناد الموجود الى المعدوم وهو مما
يقتضي صريح العقل وفيه بحث من وجوه منها ان منع كون معنى
الايجاب وجود المعلول عن وارد عليه لانه لم يدع ذلك بل قال معنى الايجاب
وجود المعلول بالعلة ومرجع ذلك الى صدوره عنها ومنها انا لا نسلم ان كلام
الموجه في بقاء المعلول بعد انقضاء علته بل كلامه في وجود المعلول بعلة
موجودة قبل وجوده كما يدل عليه قوله لجواز ان يكون حال بقائه معللا
بعلة كانت موجودة قبل ذلك ويلزم من ذلك تاثير الشيء فيما يوجد بعد انقضا
بقائه في تاثيرها يوجد حال وجوده وعدمه معا كما حسبه فلا يرد عليه الا ما
الذي بني على ذلك وهو اختيار اتصاف العلة بالمؤثرية حال وجودها
ومنها ان دعوى البداهة ليس في اول المسئلة وعين النزاع كما حسبه
فان محل النزاع في جواز وجود المعلول بعلة سابقة عليه وقد قسمه
المجيب الى قسمين ولا يدعي البداهة في القسم الثاني فكيف يكون دعوى
البداهة في اول المسئلة وعين النزاع ومنها ان قوله التاثير انما هو لذاته
في نفس الوجود والوصف لازم فلا يحتاج الى سبب جديد لهم في جزء المنع لانه لا
منافاة بين ذلك وبين كون سبب اللازم جديدا له بل لنفي ذلك من دليل قوله
بعني انما قيده بذلك قيل اشار بهذا التفسير الى انه ليس منحصرا على ذكر الاصل
فان افتقار الممكن الباقي الى المؤثر له دخل في هذا الحكم اصلا وان استناد

القديم الممكن الى المؤثر هو الذي يستند الى ذلك الا صدق والتقييد بالموجب لامر
آخر وعلى هذا فقوله ولا يمكن اسناده الى المختار عطف على قوله ولهذا
جاز له على جاز فقط قوله ولا يمكن اسناده الى المختار قال بعض الفضلاء انفع
الكلام على ان القديم لا يستند الى المختار مخفي بما ذكر في الشرح ثم ان الحكماء
منهم اسندوه الى الصانع مع اعتقادهم بان العالم قديم والصانع مختار
فيتوهم التناقض بين كلامهم ودفع بان معنى الاختيار الذي نفوا على نفي
قدم اثره صحة الفعل والترك وليس معنى الاختيار الذي اثبته الحكماء للباري تع
هذا المعنى بل له معنيان احدهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه
ليس ذلك المعنى وله معنى ثان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مشيئة
الفعل ربما يكون لازمة للمختار ويمتنع الانفكاك بينهما كلزوم مشيئة الفعل العام ٤ م
للباري تع عندهم واقول الكلام وان فرقوا بين معنيي الاختيار وجوزوا
اسناد القديم الى المختار باحد المعنيين المذكورين لكن الدليل المذكور يدل
بعينه على امتناع الاسناد الى المختار بالمعنى الآخر ايضا لان القصد الى ايجاد
الموجود قصد الى تحصيل الحاصل سواء كان القصد لازما للمختار او لازما
اوله وخصوصيته كون مشيئة الفعل لازمة له لا يدفع كون القصد قصدا الى
تحصيل الحاصل ولا يتفرع بان القصد الى ايجاد الموجود قصد الى ايجاد الموجود بهذا
الايجاد في صورة المشيئة اللازمة دون القصد الى ايجاد الموجود في القصد
بمعنى صحة الفعل والترك اذ البديهة لا تفرق بينهما في ان كلا منهما قصد
الى تحصيل الحاصل بحسب بادي الرأي دون التحقيق بناء على انه قصد الى ايجاد
الموجود بذلك الايجاد وفيه بحث لانا نقول ثم ان الدليل المذكور يدل بعينه
على امتناع اسناد القديم الى المختار بالمعنى الاخص لا الى المختار بالمعنى الاعم
لما لم يلزم القصد الى ايجاد القديم لم يلزم ان يكون القديم حاصله معه
اذ الغرض ان حصول القديم بارادته وقصده واذا لم يلزم ان يكون القديم

دون الآخر الا ان دليلهم على امتناع استناد القديم الى المختار باحد المعنيين صح

تحصيل ٤ه

حاصله معه لم يلزم ان يكون قصده الى ايجاده قصدا الى الايجاد الحاصل ولم
يجر الدليل فيه فان قلت القديم حاصل في جميع الازمنة ففي اي وقت قصد
قلت ٤ م ايجاده يكون قصدا الى تحصيل الحاصل قلنا المختار الذي لا يلزمه القصد يستحيل ان
يكون علة للقديم والا لزم جواز انعدام القديم في نفس الامر لجواز زوال
القصد لكن يمتنع انعدامه لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه كما يجيء في موضعه
والا لزم جواز انعدام القديم صح وسيجيء المص واذا استحال ان يكون المختار المذكور علة للقديم ويوضح
ذلك المحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو انفكاك القديم عن المختار المذكور
فتامل ثم قال قيل انهم قالوا حركة الفلك مع كونها امرا مختصا ارادية معللة
بعده ٤ م بالغرض وقرينة هذا اسندوا القديم الى المختار بمعنى صحة الفعل والترك لان
المختار المعلل افعاله بالاغراض اذا لوحظ ذاته من حيث هي مع قطع النظر
عن تلك الاغراض يكون نسبته الى طرفي الفعل والترك على السوية بالغرض
في جميع الفعل وكذا تعلق ارادته بالفعل وعدمه متساوي النسبة
الى ذات الارادة من حيث هي مع قطع النظر عن الغرض فالغرض يرجح التعلق
فيلزم من ذلك ان يكون الفعل والترك صحيحين بالنظر الى صحة حصول الغرض
من حيث انه غرض وعدم حصوله واقول ان امكان حصول الغرض وعدم
حصوله من تلك الحيثية بالنظر الى ذات الغرض لا يستلزم امكانهما بالنظر الى ذات
عهاه٤ه المختار على معنى عدم امتناعهما بالنظر اليها لجواز ان يكون عدم كون الغرض
غرضا ممتنعا بالنظر اليها فيكون الفعل التابع لهذا الغرض واجبا لذاته
لذات المختار بحيث يمتنع تخلفه عنها كاستحالة تخلف الارادة المتعلقة
بهذا الفعل لذلك الغرض ويظهر بما ذكرنا ان ثبوت الارادة للفلك لحفظ الحالة
الملائمة التي هي المستدعية لكون فعل المختار معللا بالغرض وكون تعلقها يتوه م
بالفعل موقوفا على الغرض لا يستدعي كون الارادة بمعنى صحة الفعل والترك
بلغ دون بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما قالوا مثله في الباري تعالى وان

فرقوا بينهما بان ارادة الله تعالى بالعالم علمه بالنظام الاحسن وانما ليست
معللة بالغرض وان ارادة الفلك هي حالة الشوقية التابعة للغرض فحينئذ لا الميلانية
يلزم من استناد الحركة القديمة الى ارادة الفلك استناد القديم الى المختار بمعنى صحة
الفعل والترك حتى يخالف تلك القاعدة وما سيصرح به من ان ارادة الفلك وحركته
ارادية يقتضي ان يكون للمدبر المحرك غرض من التحريك لا يقتضي ان يكون هذه الارادة
ارادة بمعنى صحة الفعل والترك دون بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
بناء على انه يقتضي الغرض يحصل به وذلك لان عدم اقتضاء الفاعل المشي لو ينافي
ان يكون ما يقتضيه فردا منه ويعضد ما ذكره هذا الفاضل ما بيناه
انفا من ان المختار الذي يصح منه الفعل والترك لا يلتئم بقصد الملة ويمتنع
ان يكون علة للقديم قوله فانهم قالوا بانه تعالى اقنوم العلم الى المسيح والمتفكر
بانه تعالى لا يكون الهاقي انا فيه بحث لان الذاتية وان كانت لازمة لله
تعالى لكن لا يجب ان يكون المنفرد لله تعالى منفردا الذاتية لجواز ان
يكون منكرا اللازم بينهما الا يرى ان الحنابلة القائلين بالجهة ينفون كونه
اللازم لها ولذلك يكفرون قيل عدم تكفيرهم لانهم ينفون عنه تعالى كونه
من الاجسام وكروا اثباتها ويثبتون الفلكية فلم ينفى من الجسم الا الاسم ولوازمها له
لانهم ينفون الحدوث لانهم لو صرحوا بانه جسم قديم متصف بخواص الاجسام
كالاجسام الفلكية عند الفلاسفة لكفروا ثم لا يذهب عليك ان النصارى
اثبتوا خواص الذات لله فانهم نفوا اسم الذات عنها فصار حالهم عكس ومنعوا انه
حال الحنابلة لانهم يثبتون اسم الجسم وينفون عنه خواصه فلذلك كفروا النصارى
ولم يكفروهم وفيه بحث لان قوله فلم ينفى من الجسم الا الاسم غير مسلم اذ بعضهم
ذهبوا الى انه شيخ اشمط وبعضهم الى انه شاب جعد قطط فكيف
لم ينفى عندهم من الجسم الا الاسم وهو ظاهر قوله ولا يخفى ان صفاته ليست
زايدة افول بعد تمهيد مقدمة هي ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يكون

قائما به غير محمول عليه مواطاة كالكتابة بالقياس الى زيد والثاني ما يكون
محمولا عليه مواطاة ولا يكون قائما به كالكاتب بالقياس اليه وان
هذا القسم من الصفات لما كانت محمولة على موصوفاتها بالمواطاة
كانت عينها متحدة معها من وجه وان كانت مغايرة لها من وجه اخر
اذ صحة الحمل كما مرت الاشارة اليه يقتضي ذلك ومن ثم قيل صحة الحمل الايجابي
في القضايا الخارجية يقتضي اتحاد الطرفين في الخارج وتغايرهما في الذهن
اعلم ان من ذهب الى ان صفاته تعالى ليست زايدة على ذاته المقدسة
فقد حصر صفاته في القسم الثاني ونفى القسم الاول من الصفات عنه فانه
تعالى عين العالم مثلا لا بان العلم صفة قائمة به تعالى كما ان زيدا غير العالم
لعمرو بان علمه لعمرو صفة قائمة به فان علمه تعالى نفس ذاته كما ان زيدا عين
العالم بذاته فان علمه بذاته نفسه ذاته فاعرف ذلك فقيل ما فصله يقتضي
ان يكون صفاته غير ما هو من القسم الثاني ايضا عين الذات فان
العالم مطلقا متحد مع ما صدق عليه ويكون الوجود عين الذات في
جميع الماهيات بناء على ما نقل عن بعضهم انفا من ان المراد بالوجود الموجود
وفيه بحث لان بطلان المتنفي ثم ولا يجوز ان لا يكون العالم بعمرو صفتي
صفة متحدة معه وهو العالم وصفة قائمة به وهو العلم لعمرو وكذا الامور فان
الوجود بمعنى الموجود عين الماهيات الممكنة ومتحد معها بوجه كيف لا وهو
محمول عليها مواطاة قوله واثبت الثنوية من المجوس قديمين النور والظلمة
كانهم ارادوا بالنور المجرد وبالظلمة الجسم قوله اما المدة اه ان ارادوا بسبق
المدة على الحادث ان المدة اي الزمان امر موجود قبل وجود الحادث
كما هو الظاهر من العبارة لم يكن نفس الدعوى بينة ويحتاج الى بيان
وان ارادوا به انه قبل الحادث ما يتقدم عليه بتقدم لا يجامع به هذا
التقدم المتقدم مع المتاخر كما هو الظاهر من مقالتهم فانهم وصفوا بالتقدم

ويكون بالتقدم الزماني فالدعوى بين مستغنية عن البيان فان وجه الباري تع
وعدم الحادث موجودان علمه بهذا التقدم والظاهر ان مرادهم بهذا قوله
لان العدم لو انتفى لذاته الفعلية لا يكون بعد قدرا فيه ان هذا انما يدل على
ان اعدام بعض الحوادث الذي يقبل الفناء لا يكون موقوفا بالذات الفعلية
ولا يدل على ان اعدام جميع الحوادث كذلك لان من جملتها ما لا يقبل الفناء عندهم
كالنفوس الناطقة فلا يكون لها اعدام متاخرة واجيب بان البراهين لا تفرق
بين عدم وعدم في كونهما موقوفا بالذات للفعلية وعدمه فاذا ثبت
في بعضه عدم كونه موقوفا بالذات للفعلية ثبت في الكل بحكم تلك الموقوفة
بحكم تلك البراهين قوله فلا نم انه لا يكون نفس العدم قال بعض الفضلاء
العدم الذي يستعقبه الحادث هي العدم الذي صح له لا تمايز ولا تعدد بين
الاعدام الا بحسب الوجود فاذا كان الوجود واحدا تكون العدم واحدا
وتكرر حصول العدم وتجدده لا يدل على المغايرة بحسب الذات فالتغاير وعدده ١٢
بحسب الاعتبار بسبب وقوعه في زمانين لا يدفع المحال اللازم من كونه
موقوفا للفعلية اولا وثانيا بالذات قوله بل الجواب ان منع الزمان لا
فيد لان يكفي الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد امر مرتسم في الخيال
من الان السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره و
ارتسامه على سبيل التدريج فاجزاؤه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام
فلا حاجة الى ما ذكروه الذي هو كوجودها كان اجزاء الخط المرتسم
من النقطة النازلة متعاقبة في الارتسام ولا حاجة الى ما ذكره في منع
عدم الاجتماع على انهما بطرف البداهة فتشبه بان الزمان الممتد
غير موجود عندهم في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر
مرتسم في الخيال فوجود اجزائه فيه ايضا مجرد فرض كاجزاء الزمان لو و زمان فمن ادعى انه
جدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد ان يرد له الى تلك الملازمة ممنوعة العقل يحكم بانها صح

مجتمعة اه
بينة فلا بد بل لعلها لو وجدت في الخارج كانت مجتمعة بل حينئذ يمتنع وجود
الاعراض الغير القارة وجودها مستلزم لاجتماع اجزائها لا محالة وفيه
بحث اذ لو كنا ندرك انا موجودا في الخارج وندرك ايضا اختلاف نسبته
ليستقيم ان يقال يرتسم من نسبته الى مداركنا امر ممتد هو الزمان كما انا في خيالنا صح
ندرك قطرة في الخارج وندرك اختلاف نسبتها الى الاكوان فيرتسم في الحس
المشترك خط لكن ادراكنا الان الموجود في الخارج وادراكنا اختلاف نسبته
ممنوعان والمستند لا شبهة فيه قوله لان ما ذكروا انما يلزم اذا كانت
تلك الاجزاء الخ فيه نظر لانه كان اتصاف الموجود الخارجية بالاوصاف
لا بد من علة كذلك ايضا فالاوصاف الاعتبارية باوصافها الواقعة
في العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره
ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد
لاتصافه به من علة قطعا سواء كانت موجودة اولا فان كانت العلة
ذواتها وهي متفقة الماهية لزم تساويها او مختلفة لزم التحرز الاخر
والاولى ان يقال هويتها تقتضي ذلك لان ماهية التوسط الذي يرتسمها
يقتضي تقدم بعض منها في الارتسام على بعض كان النقطة النازلة
يقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم منها على بعض
وفوق هذا الكلام اخر وهو انه كان الكم المتصل مقدار الجسم كذلك الز
مان مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد والتجدد صح
التجدد والامتداد لذاته يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء
هي التقدم والتاخر لان كل الامتداد اذا كان استمرار التقضي فجزؤه يقتضي
ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتاخر الاجزاء من ذلك الامتداد الا
كونهما موصوفان فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا او الحد بالتقدم كالكلام في انه
الجزء وهذا الحد بهذا الوضع لا شبهة في ان هذا الجزء لا يحصل بدون لم اختص هذا الجزء صح

ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا هذا وهذا كميق ما تسمونه تقولون
في الجواب نتصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان بين الزمان نتصور
التقدم والتاخر لاجزائه المفروضة واما الحقيقة من عدم الاستقرار
المقارن لها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا
بتصور عروضهما له على ما في شرح الحكمي المشارالية وقد اخذه من تلله على للمص م
الوجه الذي ذكر الشارح لا انه لم يجد الجواب على ما هو دأبه في هذا الكتاب.
وفيه بحث اما اولا فلان ما حكم به من ان اتصاف الامور الاعتبارية باو
صافها الواقعية لا بد من علة غير مسلم اذ الامور الاعتبارية لما كانت في نفس
الامر فلا يكون اتصافها ببعضها وامثالها ايضا فيما لا يكون في نفس
الامر لا يحتاج الى العلة وعلى تقدير احتياجها الى علة فلا حجر في علية بقوله
سواء كانت موجودة او لا جاز ان يكون علته معدومة وحينئذ جاز
ان لا يكون مختلفة الحقيقة ولا متفقتها فان كل واحد منها في حقه الحقيقة
والمعدوم لا حقيقة له فلا يلزم شيء من المحذورين واما ثانيا فلان مبنى الاعتراض
على كلام المحقق فانه لا يخلو اما ان اراد ان القبلية والبعدية لاجزاء الامر له
العرض القار الذي هو الزمان فذلك غير مسلم فان القوم نصوا على انهما
من الاعراض الغير القارة وان اراد انهما عارضان له فطلب سبب عروضهما
باق على ما كان لانه محال ان يكون بعض ذلك الامر له موصوفا بالقبلية
وبعضه موصوفا بالبعدية فللسائل ان يقول لم جاز هذا موصوفا بالقبلية آخر م
وذاك بالبعدية وليس هذا بمنزلة قولكم لم هذا هذا وانما يكون كذلك
لو كان هذا في كلام القائل اشارة الى القبلية او الى موصوف القبلية ومن ال ئل م
البين انه ليس كذلك لظهور انه اشارة الى جزء صار موصوف القبلية **قوله**
وهذا الوجه في غاية السقوط لانه لو لم يكن الامكان موجودا
في الخارج كان من الامور التي يقتضي الاتصاف بها ثبوت الموصوف لكن م

بها في الخارج كوجوب الوجود وغيره كالقيام الا ستدلال وفيه بحث لان من البين
ان كثيرا من الممكنات معدومة في الخارج فلم يكن الامكان من هذا القبيل ولم
يجوز عاقل انه منه فلذلك لم يعتبره الشارح بحذف انتفاء الامكان في الخارج
لانه يحتاج الى بيان ومن الجائز ان لا يكون المقدر لوا فقا على دليل انتفائه و
يكون ذاهبا اليه وصف حكم الشارح بان محذ دليل مبنيا على ذلك **قوله** و
ثانيهما ان المطلق الامكان الاستعدادي قبل ذهب المتاخرون الى ان الامكان
الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات
للامكان الذاتي اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه
وانت تعلم ان اثبات هذا دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة
مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة للكيفيات المحسوسة التي بها تقربها
الى قبول الصور التي تتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد
امر اعتباري وهو مغاير للامكان الذاتي بوجه لما سبق وعدم اباء
كيفيات نعلم وجودها في الخارج فان القدماء لا يفرقون بين الوجود
في نفس الامر وفي الخارج وربما يوضح الدليل الامكان الاستعدادي من اذن ١٤م
غير اعتبار وجوده في الخارج بان يقال متى حدث شيء بعد ما لم يكن فلا بد
هناك من تغير وليس من جانب الفاعل فتنوع من جانب المعلول والتغير في المعدوم
الصرف محال فلا بد من امر آخر يكون حاملا للتغير ولكن تقول التغير من جانب
الفاعل لا بان يتبدل ذاته وصفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلية بسبب فاعلا م
انضمام امر حادث اليه كوضع معين يكون هو معه علة تامة للحادث من غير
ان ليستلزم مادة مستعدة له وفيه بحث لان هذا القائل قد صرح وصرح
ايضا بان الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار وبان العرض هو مثل
الفيض في البياض فيستقول هذا وان كان محالفا لما قاويل المتاخرين
حتى الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط

ملوافقة التعليم الاول بحسب ترجمة حنين بن اسحق وعلى تحقيقه هذا يكون
الكيفية الاستعدادية هي المستعد له الاستعداد ولا خفاء في تحققها في النطفة
فانها مستعدة في الخارج لصيرورتها انسانا ولا في انها مقربة لها الى قبول الصور
التي يتوارد عليها ولا في انها مخالفة للكيفية المزاجية ولسائر الكيفيات الملموسة فكانه
نسي هاهنا ما حققه سابقا اولا حقا وجزم بانه لا بد على وجود كيفية في النطفة
مغايرة للكيفيات الملموسة مقربة لها الى قبول الصور المتواردة عليها ثم انه يمكن تحليل الى صح
ان من يدعي وجود الاستعداد في الخارج بجملته في هذا المطلب ذهب الى وجود
ما قام به وهو المستعد وحكم بانه مادة الحادث فلو ثبت لا وجود الحادث
المتعدد فيه يحصل ما هو الغرض من وجود الاستعداد في هذا المطلب مع الاستغناء
عن بيان وجوده **قوله** بد له من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها
معدا للاحق ولكن نقول اذا ثبت انه لا بد في وجود الحادث من حوادث
متعاقبة يكون السابق منها معدا للاحق فلقائل اما ان يكون تلك الحوادث
المتعاقبة السابقة على وجود الحادث مادية كلها او بعضها او يكون جميعها
مجردة عن المادة والاول مستلزم لسبوقية الحادث بالمادة وهو المطلوب ههنا
والثاني اما ان يكون تلك المجردات احوالا متغيرة اولا والاول مستلزم
للمطلوب لان المراد بالمادة ههنا اعم من الهيولى ومن المحل كالنفس المجردة للعلم
ومن المتعلق كالبدن للنفس فالمجرد الذي يكون محل الاحوال مادة لها بهذا
المعنى الاعم وسابق على وجود الحادث والثاني يبطل التعاقب اذ المجردات
التي لا تتغير احوالها اذا اقتضى بعضها بعضا اقتضاه ازلا فلا يكون لتغيره مدخل فيها
بل يكفي في كل الاحوال ما سبق عليه من تلك المجردات لزم اجتماعها معا ولا يصلح
ان يكون علة للحادث للزوم التعاقب في علة الحادث **قوله** اذ الفاعل بالاختيار
حينئذ قيل قد اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار احد الطرفين
بمحض تعلق الارادة من دون مرجح آخر وانما الممتنع هو الترجيح من دون مرجح جايز صح
نخ ١٥

وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الآخر ان كان لا لمرجح لزم ترجيح
احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان بتعلق الارادة بذلك
التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما
يساويها من دون مرجح فتامل واعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك لان غرضهم وهو
نفي الحوادث المتسلسلة يحصل بان يقال الذات موجب لتعلق الارادة القديمة
بوجود الحوادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان ولا يلزم
حادث وفيه بحث اما اولا فلان الذات لو كان موجبا لتعلق الارادة
بوجود الحادث لكان وجود الحادث عنها واجبا وعدم وجوده عنها ممتنعا
لامتناع زوال الحالة الموجبة الذات عنها كما لا يخفى ولا يمتنع على الذات المذكورة
شيء من طرفي وجود الحادث وعدمه عندهم واما ثانيا فلان حاصل كلام من ادلى
صدور الحادث عن القديم لما كان مستلزما للتسلسل في الحوادث وهو ممتنع
عند المتكلمين ارادوا نفي التسلسل المذكور فذهبوا الى ان الفاعل المختار رجح
وجود الحادث بمجرد تعلق الارادة باحد الطرفين ان كان لا لمرجح لزم ترجيح
احد المتساويين لا لمرجح وان كان بتعلق الارادة ثم دفع تسلسل الحوادث بان
الذات موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين و
يرد على هذا مثل ما اورده عليهم بان يقال اقتضاء الذات لتعلق ارادتها
بوجود الحادث دون عدمه ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح وان كان بتعلق الارادة بذلك الاقتضاء لزم التسلسل
في تعلقات الارادات هذا واعلم ان الارادة لا يكفي في ترجيح احد المقدورين
على الآخر اذ تعلقها باحدهما دون الآخر لا بد له من علة والا لزم ترجيح احد
المتساويين على الآخر وهو باطل ضرورة واتفاقا وتلك العلة داخلة في
التخصيص قطعا فقوله واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اقول لم لا يحتمل
ان يكون من جملة اسباب وجود الممكن القديم عدم حادث ما فلا يجد هذا بلغ

من دون مرجح آخر وهو جائز وانما الممتنع
هو الترجيح بلا مرجح واورد عليهم ان تعلق
الارادة صح

بذلك التعلق لزم التسلسل
في تعلقات الارادة صح

الارادة نخ

الحادث بطلق علته وبطلانها بعدم الممكن القديم لا محالة لانه بدل لنفي ذلك
الاحتمال من دليل هذا ما او ردناه في حواشينا القديمة ونكته صاحب
التقييد عليه بعد تغيير العبارة قوله فهذا القديم لا يكون فاعلا للحادث المانع
عنه بل يكون فاعلا قديما آخر لبطلانه يلزم استحالة هذا الحادث بكونه منبوذا
لوجود ذلك القديم من حيث انه معلول للقديم ولعدمه من حيث انه مانع عنه وفيه
بحث لانه يلزم ان يكون فاعلا قديما آخر لجواز ان يكون فاعل هذا الحا
دث حادثا آخر على ان هذه الزيادة مستغنى عنه لظهور ان الشيء يمتنع
ان يكون فاعلا للمانع عن وجوده قوله كل ما به يجاب عن السوال بما هو
اعلم ان ما هو جواب عن السوال بما هو يمتنع ان يكون واجب الوجود
بالذات لانه لا بد ان يكون الموجود به الجواب المذكور علته بناء على ان
العقل اذا اعتبره بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده عاريا عن الوجود لان
الوجود لا يصلح ان يكون نفس الجواب ولا داخلا فيه لما مر في اوايل
الكتاب من زيادة الوجود على الماهية فيكون خارجا عنه فكل ما كان كذلك
لا يكون ماخوذا بذاته واجب الوجود ولو افرض كان ذلك العلة لا محالة
وما هو واجب الوجود بالذات فهو ماخوذ بذاته واجب الوجود كما حققناه فلا
يكون للواجب ماهية بهذا المعنى ومن ثم تسمعهم يقولون كل ذي ماهية
معلول فيكون ما مر في اوايل الكتاب انما يدل على زيادة الوجود المطلق ولا
يلزم منه ان يكون كل ما هو جواب ما هو محتاجا الى علة في وجوده لان
ان الوجود الخاص عين الواجب والوجود المطلق زايد عليه وفيه بحث
لانه قد يقال ان الوجود بديهي وان الواجب بالذات لا يحتاج في هذا
المعنى الى علة فلا احتياج جواب ما هو في هذا المعنى اليها لم يكن واجبا بالذات مايقع في م
وليست الدعوى ههنا ان الوجود [illegible] ولو كان لا بمعنى آخر كان جواب ما هو
محتاجا فيه الى علة لا محالة قوله اي الحاصل في القوة العاقلة فيكون المعقول

الامر الحاصل في القوة العاقلة لا ماله قد يتحقق الحاضر بذاته عند العقل
كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني وكان غرضه من هذا التفسير هذا التخصيص لترتب
عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما في
ان المصرم علم النفس بذاته والظاهر انه لم يقصد هذا التخصيص بل انما اراد ان الماهية
لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة وفيه بحث لانه لما كان هذا تعريفا للماهية
من تخصيص الماهية بخصوصه بل حكمه احكامه وتوضيحها قول المصنف ما به يجاب
عن السوال بما هو فان صح الجزئي الحقيقي لا يقع جوابا عن السوال بما هو
لم يصدق ان الماهية لا يكون الا كليا وان لم يصلح الجزئي المذكور لذكره صدق
قوله اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا قال بعض الفضلاء هذا
مبني على ان لا يرتسم صور الجزئيات في النفس اصلا بناء على ان ارتسام الما
ديات فيها يستلزم انقسامها وان الجزئيات المجردة لا طريق لنا الى ادراكها
بخصوصها ام بخصوصياتها بطريق الانطباع بل نعلمها على انطباعها عنوانات كلية وفيه
منع انا نعلم بالضرورة انا قد ندرك اشياء ليست جسمانية جزئيات لا [illegible]
العامة جزئيا فما لا ندرك الا بالعقل وصورها لا يرتسم الا في القوة العاقلة
وما قيل من ان الصور العقلية كلية ليس معناه الا ان الصورة المنتزعة من
الجزئيات الجسمانية الحاصلة في العقل كلية لا منافي حصول صورها الجزئية
في العاقلة لا يلزم منه انقسامها بخلاف حصول صور الجزئيات المجردة كما ذكر
وفيه بحث لان الامر العام قد يتخصص عندنا بالاضافة الى الجزئيات الحقيقية
كوجود زيد في هذا الان مثلا والاضافة الى الجزئي لا يوجب جزئيته وبالجملة
لا نسلم ان شيئا من المجردات معلوم لنا بوجه جزئي وعدم ادراكها بالوجه الجزئي
فرض ام الحقيقي على وجه يكون بصورة مانعا عن وقوع الشركة فيه وجراني لا خفاء
فيه والضرورة التي ادعاها غير مسموعة بل نقول حاله في الضرورة فيه
اولى بان يكون ضروريا قوله حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات

حاجة اه

فان قلت مغايرة الشي للعوارض ظاهرة فاي فايدة في افادتها والاستدلال
او التنبيه عليها قلت انما يكون المغايرة ظاهرة اذا اريد بالعوارض مبادي
المحمولات مثل الوجود والوحدة واللامكان ونظايرها اما اذا اريد المحمولات
العارضة كالموجود والواحد والممكن فاتحادها مع الشي ظاهر لانها محمولة عليها

المذكور اه

لمواطاة ومتحدة معه في نفس الامر ومغايرتها له بوجه اخر يحتاج الى بيان او
تنبيه والحمل بالعوارض هنا هي المحمولات كما يشعر به قوله والا لما صدق
على ما ينافيها قوله اي على ما بيناه في تلك العوارض قيل هذا البيان لا يجري في
لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج والاولى
الاقتصار في التنبيه على ان الوجود في ذاتها ليست الا هو هي فقط فهما غيرانها
مغايرة لها بحسب العقل واجاب عنه بعض الفضلاء بان الدليل المذكور
كور استدلال على بعض المدعى ومثله شايع او بان المدعى بديهي وما ذكره
في صورة الاستدلال تنبيه وربما ينبه على المدعى بالدليل الدال على ثبوت بعضه
وقال ايضا به على ذلك ان دخول شي من تلك العوارض ونقيضها لا ينافي اتصاف

وسنبينها اه

الماهية بما يقابله غايته ان يتصف الشي بمقابله او بمقابل جزئه ولا يخالف
فيه فان الوجود مقابل للعدم مع انه متصف به وفيه بحث لان هذا
انما يتوجه على من اراد بالعوارض مبادي المحمولات واما اذا اريد بها
المحمولات كما حققناه فلا وسعه لما لا يخفى قوله فلو كانت الوحدة نفس
حقيقة الانسان او داخلة فيها الخ قيل لقايل ان يقول الانسان الكثير
ايضا الوحدة فالدليل يدل على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة
المقابلة لتلك الكثرة وبيندفع بان يقال الكثير من حيث انه كثير انسانا ليس من حيث
انه كثير واحد المعنى ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وحيثية فتكيف
الانسان فلا يكون الوحدة عين الانسانية ولا جزءها وفيه بحث اما اولا فلان
السوال لا يكاد يتوجه لان الدليل المذكور انما يدل على زيادة مقابل ما يعرض ماهيته

مجذورا ولما سلم اه

وعدم دلالته على زيادة ما ليس مقابلا له ليس بمحذور لانه يعلم ان مطلق

زيادته اه

الوحدة ليس مقابلا للكثرة فاي محذور في عدم دلالة هذا الدليل على افادته
حتى يتوجه السوال واما ثانيا فلانه قد اورد ان هذا الدليل لا يدل على ز
يادة مطلق الوحدة ثم قال وبيندفع بان يقال كذا والمتبادر من هذه العبارة
ان الايراد المذكور على هذا الدليل بيندفع بالقول المذكور لكن القول المذكور دليل

خلله اه

اخر براسه غير متعلق بالدليل المذكور فكيف يندفع به خلل هذا الدليل
قوله ويكون الماهية مع كل عارض اعلم ان الماهية كالانسان من حيث هو
انسان اي من غير ان يكون معه امر زايد عليه لا يكون الا انسانا لا بانضمام
امر اخر اليه بجعل اسود او ابيض او واحدا او كثيرا الى غير ذلك ويلزم من ذلك
انه لو سئل عنه بطرفي النقيض ان يصدق في الجواب سلب كل منهما قبل
الحيثية لا بعدها بان ذكر ان الحيثية التي كلاهما فيها تدل على ان مدخولها
ماخوذ في نفسه بلا ضميمة اخرى فمعنى الانسان من حيث هو الانسان في نفسه
غير ماخوذ معه ما هو خارج عنه والانسان وحده بلا امر خارج لا يصدق
عليه اثبات الخارج ولا سلبه لعدم الامرين في هذه المرتبة عنهما فلا يصدق الانسان
من حيث هو موجود لانه ما لم يجد مفهوم الموجود معه في نفس الامر فكان امر
زايد على ذاته لا يصير موجودا ولا انه من حيث هو معدوم لانه ما لم يجد
مفهوم المعدوم معه وهو ايضا امر زايد على ذاته لا يصير معدوما فاذن
هو من حيث هو لا يكون موجودا ولا معدوما فلا يصدق السلب بعد
الحيثية وما لم يصدق انه من حيث هو موجود صدق نقيضه اعني ليس من حيث
هو موجودا وما لم يصدق انه من حيث هو معدوم صدق نقيضه اعني ليس
من حيث هو معدوما فيصدق السلب قبل الحيثية قال الشيخ في المقالة الخا

تجيبون اه

مسة من الهيات الشفا فان سالنا سايل وقال انتم تجيبون ويقولون
انها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب بانها

من حيث هي انسانية ليس كذا بل يجيب انما ليس من حيث هي انسانية كذا وقد
علم الفرق بينهما في المنطق وقال قبل ذلك بل الواحد من صفة يتوقف الى الوسم مع
تلك الصفة واحدة وكذلك للوسم مع تلك الصفة صفات اخرى لكنها داخلة عليها
فالوسم بشرطان يطابق من هذه اشياء لكنها يكون عامة فلا بد ما ماخوذة
بخواص واعراض مشار اليها يكون خاصة فالوسم في نفسها وسم فقط
فان سئلنا عن الوسم بطل في النقيض هل الوسم آم ليس لم يكن الجواب الا السلب
اي شي كان هذا كله مع تاييده لما قيدناه ظاهر فان قلت اذا لم يكن الماهية
من حيث هي هي موجودة ولا معدومة مثلا فيلزم ارتفاع النقيضين وهو محال
قلت يخلو عن الوجود والعدم في نفس الامر ارتفاع للنقيضين لا الخلو عنهما
بحسب ~~انتفاء~~ مرتبة فرضية كما ان اجتماعهما في نفس الامر ~~اجتماع النقيضين~~ لا اجتماعهما | اجتماع النقيضين ثم
بحسب انتفاء مرتبة فرضية فكذلك لان للعقل ان يعتبر مرتبة يقتضي اجتماعهما
ويصفه وصفا كان يقول ما يكون موجودا ومعدوما معا يجتمع فيه الوجود
والعدم وان يعتبر مرتبة يقتضي ارتفاعهما ويصفه وصفا ويقول ما لا يكون
موجودا ولا معدوما هو ما يرتفع عنه الوجود والعدم وما نحن فيه من هذا
القبيل فانه لما اعتبر الماهية مجردة عن جميع الامور الخارجة عنها فيقتضي هذه
المرتبة ان يكون لا موجودة ولا معدومة **قوله** لان هذه الصفة قد تكون
لا يجاب العدولي لانه قد يقصد غيركان ذلك لا يوجب ان لا يتعلق الصيغة المذ
كورة في السلب غايته الامران ينصب قرينة على ما هو المراد منها فالوجه ما ذكرناه
قوله فلا يجي الجواب الى لا يجي الجواب باختيار احد شقي الترديد فيكون اللام اشارة
الى الجواب باختيار شقي الترديد المذكور في الشرح وليس المراد انه لا يجي اصلا | باحد
كما توهم وتبدله لان منشا هذا السوال طلب التعيين بعد وضع ثبوت احد | الجواب م
الامرين والوضع المبني عليه السوال فاسد فكذا السوال فلا يجي الجواب الذي
يقتضاه واذا اجيب بسلب شقي الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السوال

[Right margin:]
واراد بالعرفة المعلوم
في المنطق ان السبب اذا
كان بعد الحيثية كانت الحيثية من اجزاء
الموضوع واذا كان قبلها كانت من
اجزاء المحمول واشار الى انها لا تكون ان
تكون من اجزاء الموضوع بقوله في منطق
الشفاء ان قولنا من حيث كذا او من جهة
كذا من اجزاء المحمول ولو كان هذا الاعتبار
ليس جزءا من المحمول بل جزءا من الموضوع
للزم منه محال فانا كنا نقول الحيوان من
جهة ما هو حيوان ناطق او ليس فلو كان
من جهة ما هو حيوان ناطق للزم ان يكون
كل حيوان ناطقا ولو كان الحيوان من
جهة ما هو حيوان ليس بناطق للزم ان
لا يكون احد من الحيوانات ناطقا لان
الشيء الذي قال فيه انه من حيث هو هو
ومن حيث هو طبيعة الحيث كان
وكيف كان لكن لما كان قولنا من حيث هو
ومن حيث ومن جهة جزءا من المحمول
لم يلزم ان كان ان الحيوان من جهة ما
هو حيوان ليس بناطق بل ان كان انه
الحيوان ليس من جهة حيوان ناطق
بل قد يكون وقد لا يكون صح صح

[Left margin, beside «اي شي كان»:] قررناه

لانه ليس هو المطلوب به بل تنبيها على فساد الوضع المبني عليه ذكر السوال
له فيه بحث وهو انا لا نسلم ان هذا السوال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت
احد الامرين وانما يكون كذلك لو كان السوال بام والهمزة كما قرره النحاة
سلمنا ذلك لكن لا نسلم فساد هذا الوضع لجواز ان يكون المخاطب معتقدا لثبوت
احد الامرين ويكون طالبا للتعيين كما في قولهم اسطر في الدار ام امراة و
من البين ان ذلك لا يوجب عدم استحقاق الجواب والا لما كان السائل
بام والهمزة مستحقا للجواب ولم يقل به احد **قوله** نحو ان القسمة حال الا
هنية قيد بذلك لان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
لان الانسان منه وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل ينظر من غير
النظر الى هذا الاعتبار والمعتبر بالنحو الآخر فالمقسم هو طبيعة | وتقسيم الى المعتبر بهذا الاعتبار صح
الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو ولا شك ان الانسان
اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو فمن هذا المفهوم وان كان هو
بعينه فرد من هذا المفهوم نظرا الى ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان الكلي
والجزئي صحيح مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمة
الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيح مع ان المقسم وهو طبيعة
الانسان انسان معلوم في الواقع وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه لو قسم
الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى
نفسها وفيه بحث لان الانسان من حيث هو الانسان بلا قيد وهو طبيعة
الانسان بعينه سواء نظر العقل الى انه بلا قيد ام لم ينظر فان نظر العقل
لا المفهوم لا يغيره عما كان فكيف يختلف عمومه ولو كان طبيعة الانسان
اعم من الانسان بلا قيد لصدق قولنا بعض الانسان ليس انسانا بلا قيد
بالفعل لان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية دائمة وسالبة جزئية
فعلية كما حققنا في موضعه ومن البين انه ليس بصادق فما اورده ليس

نظر ١١

بنظر لهذا الا الانسان اعم من الانسان الكلي و الجزئي ومن الانسان المعلوم والمجهول و

في نفس الامر وطبيعة الانسان ليس اعم من الانسان بلا قيد وهو ظاهر قوله

لمن لم يضبط منه اقول حاشاه عن ذكر له الظاهر ان ليس ههنا كلاما صحا

ن فان هذه الاعتبارات الثلثة يجري واحد يعتبر في اجزاء الماهية وغيرها

فالماهية بشرط لا شي وهي الماهية الماخوذة وحدها بحيث يكون كل

ما يقارنها زايدا عليها ولا يصح حملها على المجموع كما يدل عليه كلام المص وما نقله

الشارح عن ابن سينا ايضا اشارة الى الماهية من حيث انها جزء فان

الماهية بالاعتبار المذكور تتقدم على الماهية الماخوذة بعوارضها ونسبتها

اليها نسبة البسيط الى المركب كما فصله في الشفاء ثم قال فالحيوان ماخوذا

بعوارضه هو الشي الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها

اقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب فالماهية بهذا الاعتبار جزء

له باعتبار ان ما يقارنها خارج زايد عليها الا يرى ان الحيوان انما يكون

جزء للحيوان الناطق حيث يكون الناطق زايدا عليه منضما اليه و

يحصل من اجتماعهما امر ثالث واما من حيث انه عين الناطق اعني بحسب

وجوده في الخارج فليس بجزء قطعا والماهية بشرط لا بهذا المعنى وجود

لها في الاعيان اذ كل ما يوجد فيه يكون بعض ما يقارنه في الذهن

عين زايد عليه ثم كالناطق وللاشي المقارنين للحيوان في الذهن مع هما

عينه في الخارج والماهية بشرط شي وهي الماهية الماخوذة بحسب يكون ما معها

منها غير زايد عليه قد يكون نوعا فان الحيوان الذي هو عين الناطق

انسان لكن ليس اي ماهية كانت بشرط اي شي كان نوعا بل بعض

الماهيات كالماهية الجنسية بشرط بعض الاشياء وهو الفصل واما اخر

الماهية التي لا يقارنها شي اصلا وهي التي سماها الشارح بالمعنى الاولى

فلا يظهر لاعتبارها فايدة قيد فقد صرح الشيخ بان وجود الماهية بشرط

لا تتقدم على الماهية الماخوذة بعوارضها ونسبتها اليه نسبة البسيط الى المركب

كما نقله فيكون موجودة في الخارج وقد يكون له لا يلزم من كون الماهية بشرط

لا شي جزا للماهية الماخوذة بالعوارض ان يكون جزا لها في الخارج لاحتمال

ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المشخصات

كما بيناه وهي في الخارج ليست اجزائها فيكون جزئها كلام المص ما يتوقف

على تمهيد مقدمة هي ان تجريد الماهية امر لشي يختلف بالقياس الى الامور

وربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون اخر وربما اعتبر بالقياس

الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اخرجت

محصلة بحيث لا يبقى تحصيله اجزائها حتى المونة العينية فهو بهذا

الاعتبار غير موجود في الخارج لانه كل موجود لا بد له من تعين خاص

فهو محصل زايد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار فلذا اعتبر محصلة

بالقياس الى شي مميز او اشياء معينة كالجسم اذا اخذ بشرط ان لا يدخل

في قوامه النفس مع لكن هو بشرط ان لا يتحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا

بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو

موجود ومحل النفس مع بعد تمييزها بقول الذي نفي المص وجوده هو

الماهية بشرط لا شي مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود الماهية

بشرط لا شي في الجملة فان قلت الموجود المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع

اعداه او عن بعضها وعلى الاول لا يكون موجودا اصلا كما قرره فلا

يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودا في الجملة فلا يصح كلام المص

قلت المعتبر في مادة الشي التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبرته مجردا بالنسبة

الى شي فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشي حتى ان النوع لو اعتبر محصلة

بالنسبة الى الشخص اي كونه لو انضم اليه الشخص لكان امرا زايدا عليه

لا محصلا لكان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمص

حيث حكم بانتفاء المادة اي لا بد للماهية باعتبار التجرد عن جميع ما عداه
وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك والقصد في توجيه العبارة يعني اما ان
يحمل قوله مجردة واخذها ما عداها او وجه خرشة في قوله لا يوجد الا في على التعميم ص
الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر
الى بعض لجواز الحصول الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق فيكون
الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجردة عن جميع ما عداه
بطريق الاستخدام والاول والاظهر وفيه بحث اما اولا فلانه لو لم يشترط
الكلية في الماهية فيجوز ان يكون جزئية فلا يصح ما ادعاه من ان كل موجود
لا بد له من تعين خاص وهو محصل زايد على الماهية لاحتمال ان يكون بعض
الماهيات محصلة حيثية بنفسها من غير ان يكون لها محصل زايد عليها وان اشترط
الكلية فيها فلانه ينتقض بقوله لو اعتبرت الماهية محصلة بحيث لا يتعلق محصلا
آخر اصلا حتى المعونة المحضة ضرورة ان الكلي قابل لمحصل آخر يعني بصريحه التسبيبة ص
فاما ثانيا فلان قوله فكل ما اعتبرته مجموعا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة
الى ذلك الشيء لو كان صحيحا لزم ان يكون الصورة لو اعتبرت مجموعة من
مادتها مادة لمادتها وكذا الخاصة بالقياس الى الجنس ولم نقل به احد كانت ص
ثم التنافي بين كلامي الشيخ فكلام المص انما يكون لو اراد الشيخ بالجزء الخارجي
كما حسبه هذا القائل اما لو اراد الجزء التحليلي العقلي كما حملنا كلامه عليه
فيندفع كله ثم انه لا يحتاج الى شيء من التعسفات التي ارتكبها في توجيه الكلام كلامها ام
كما لا يخفى قوله لا حلول في وجوده ذهنا وخارجا فيه بحث لان الماهية
بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا وجود لها في الخارج اصلا فان الماهية الموجودة
فيه عين الوضيا المحمولة عليه حمله خارجيا ومع قيد صحة الحمل يقتضيا
الخارجية يقتضي تغاير الطرفين ذهنا واتحادهما خارجا فكيف يكون
العرضي زايدا عليه هناك وقد حصل منهما امر ثالث فيه فاذن لا اشكال
عليهما ام

لمحصل ام

ان الجنس كالحيوان موجود في الخارج وان كانت زيادة الفصل عليه
والتركيب بينهما يكون في الذهن فلم لا يكفي في وجود المعنى الثاني في الخارج على
هذا التقدير قلت الماهية المحفوفة بالعوارض في الخارج قد يتصور تجرد القول ام
عنها في الذهن كما قرره فلو اكتفى في وجود المعنى الثاني في الخارج على التقدير
المذكور لاكتفى في وجود المعنى الاول ولا خفاء في ان هذا التقرير كما يجري في ذلك
يجري فيلزم ان يكون المعنى الاول موجودا في الخارج ايضا فيما ذكر
هنا من نفي وجود الماهية بشرط لا شيء مخالف لما نقله عن الشيخ آنفا ولما
صرح به الشيخ وغيره من ان الماهية بهذا المعنى هي المادة والمادة موجودة
وفيه بحث لانه نفي وجود الماهية بشرط لا شيء في الخارج ولا يلزم من ذلك نفي نفي ام
التي نقلها عن الشيخ لان يحتمل انه اخص من حيثية في الخارج ولا يلزم من نفي الخاص
نفي العام فلا مخالفة بينهما وكذا لا مخالفة بين ذلك وبين ما صرح به الغير
من ان الماهية بهذا المعنى مادة فانهم صرحوا ايضا بان المادة والجنس متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار وقد ان الجنس ليس من الاجزاء الخارجية فلا محالة
يكون المادة ايضا كذلك وسيجيء تحقيق ذلك ثم فيك كلام ههنا مبني على ما مر
في وجه من ان معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد بحسب الوجود وهو غير لازم
فان وجود العرضي كالاسود متاخر بالذات عن وجود موضوعه كالثوب
بل قد يتاخر بالزمان ايضا فكيف يتوهم بينهما الاتحاد بحسب الوجود
وايضا حمل الاسود على حمل الثوب لان حمل الاسود موقوف على حمل
الثوب فكيف يتحدان في الوجود وفيه بحث لانه لو لم يكن المحمول متحدا
مع الموضوع لم يصح ان هذا ذاك بالضرورة ولا يلزم من ذلك ان يكونا
متحدين دائما بل قد يكون للموضوع متحدا مع امر ثم لا يبقى من حيث انه هذا
الامر ويبقى من حيث انه موضوع كزيد فانه عين الصبي في بعض الاوقات
ولذا اشار بالمثال من حيث انه صبي ويبقى من حيث انه زيد وقد لا يكون

مخبرا مع اعمه ثم بصير مخبرا عنه كان زيد بصيرا حين الشباب بعد ما لم يكن والثوب
عين الاسود بعد ما لم يكن وان ثم اتحاده بينا في شيئا منهما ثم لا يشتبه على من له ادنى فهم ان
معنى الماهية التركيبية الدالة على الحكم واحد سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع الهيئة نسخة
او عرضيا له ولذلك جعله القوم نظرهم عن خصوصية المواد وعبروا عن الموضوع
والمحمول بج ب واعترفوا بان معنى ج ب هو الحكم باتحادهما قالوا الجمع الا
العبارات الدالة على الحكم الايجابي هو هذا وذاك ولا خفاء في انا كما نفهم من قولكم
الانسان ناطق اتحاد الطرفين كذلك نفهم من قولكم الانسان ضاحك
ولا يختلف معنى الماهية التركيبية ههنا باختلاف المحمول بالذاتية والعرضية الهيئة
وما حسبه هذا القائل من ان بين الثوب والاسود مثلا اتحاد مجازي مصحح
للحمل معلوم فساده آنفا **قوله** وبهذا يندفع ما يرد الى آخره قال بعض
الفضلاء مجيبا عن هذا المراد بالعوارض الخارجية ما يستدعي كون معروضها
موجودا خارجيا سواء كان عروضها بحسب الوجود الخارجي كالعمى او بحسب
حين م الوجود الذهني كالوجود الخارجي العارض للموجود الخارجي حين كونه موجودا
في الذهن لكون تمايزهما بحسب هذا الوجود دون الخارجي واراد بالعوارض الذهنية
خلاف ذلك او يتعلق اراد بالخارجية ما يكون الخارج ظرفا لنفسه كالوجود
في الخارج او لعروضه كالبياض والعمى وبالذهني ما لا يكون كذلك فان قيل
العدم في الخارج عارض خارجي بهذا المعنى فلا يصح الحكم بان الجهة معدومة في الخارج
قلنا هذا السؤال لا يختص بما ذكر بل يرد على تقدير ان يراد بالعوارض
مطلق العوارض والتحقيق ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع
بل يصدق على عدمه فيصدق الحكم بان الجهة معدومة بانتفاء الجهة بسبب عروض
العدم للماهية بخلاف الوجود الخارجي وغيره من الامور الثبوتية التي يكون
الحكم بها ايجابا صادقا مستدعيا للوجود الموضوعي وبهذا يندفع ما قد توهم
من ان يكون الخارج ظرفا لنفس الشيء دون وجوده كلام خال عن التحصيل

على ان المتبادر من العوارض الخارجية غير هذين المعنيين **قوله** الا ترى انه يمكننا
الحكم على المجهول المطلق فيكون فيه تحقق البتة ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجهول مثلا
موجوده في الذهن فانه لا يتصور من عاقل النزاع في ان هذا المركب التقييدي
متصور وموجود في الذهن وايضا هو مخلوط بالجهل بل النزاع في ان هذا الفرد
في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا وظاهر ان الحكم على المجهول
لا يستلزم تصور الانسان بحيث لا يكون معه امر آخر كيف وفي هذه الحال
لوحظ معه الجهة فقوله الا يرى كما ترى فان قلت الحكم عليه على الافراد فما صدقا
عليه المفهوم ايضا موجود في الذهن بهذا الوصف قلت ليس النزاع الا في
وجود المجهول من حيث الجهة والا فلا نزاع والكلام وجودها فليس وجوده من حيث
انها مجهولة بل من حيث اعتبارها مع وصف الجهة والحكم الصادق عليها
ح انما هو باعتبار الوجود في الذهن كما قرره في المجهول المطلق فان افراده
غير موجوده في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق
عليها في الكلية انما هو بمقتضى المجهولية اعني امتناع الحكم لا بما يقتضيه المعلوم
بذلك الوصف وهو صحة الحكم وان اريد ان المجهول موجوده لا من حيث
الجهة فلا حاجة الى ذكر التطويل فان الماهية من حيث تخلط موجودة بالاتفاق
وفيه بحث من وجوه منها ان قوله ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان
المجهول غير مسلم لظهور ضمهم ههنا ان للعقل ان يعتبر الماهية في نفسها مجرده
عن جميع عوارضها ويثبتون بذلك بعض مطالبهم منها ان عروض بعض
العوارض كالوجود والامكان بحسب الاعتبار العقلي لا في نفس الامر كما هو
تحقيقه واما ان الماهية المجرده عن جميع عوارضها موجوده في الذهن في نفس
الامر مع ظهور انه غير مطابق للواقع لا يخفى ان عبارته قاصره ومنها ان الما
هية في هذه المرتبة كما انها مجرده عن العوارض كذلك مجرده عن النفي الذي
هو سلب العوارض وكذلك مجرده عن سلبهما وبالجملة هي مجرده عن كل

بلغ

عارض وجوده باكان او عدمه بما سبق آنفا فقوله كما ترى قوله و
الجواب انه لا معنى للوجود في الذهني فيه هذا جواب عن الاعتراض بعد تسليم
الجواب اللاحق تحريره ان التجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ لو ان تعرضه
فلو يتصور فكل ما يوجد في الذهني له يكون مجردا في نفس الامر فالتجرد في نفس
الامر ممكن فرضه ليوجد فيه وتحقيق الكلام انه ان اريد ان الماهية المجردة لا توجد
في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض
العقلي بان يعرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد
انه يوجد في فرض العقل شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه
بالتجرد الواقعي صادقا بذلك فذلك مما لا شك في نفيه وان اريد انه يوجد في
نفس الامر الفرضي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما توضحنا لوحنا
فلا خفاء فيه ولكن يتوجه انه يوجد في الخارج شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار صح
البتة من ان الفرض انه يوجد في فرض الذهني شيء هو مجرد بذلك الاعتبار ولا
يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهني الذي هو
جزء منه وجه له شعور بعد تحصيلها الجملة في بعض العقلة، وبالجملة حاصل
جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل الذهن
العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهني او ايضا
فيوجد في الخارج والذهن صح
العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد شيء
منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا وفيه بحث لانه يمكن كله من ان
العقل له ان يتصور الماهية وحدها بلا ضميمة اخرى في هذه المرتبة مجردة عن يجد ما
جميع عوارضها حتى لو امكن ان توجد وحدها لكانت مجردة عن جميع العوا
رض في تلك الدوام لم يرد ان العقل يعرض له وصف التجرد ولا ان يوجد المادة
شيء مجرد بحسب اعتبار التجرد فيه في الخارج او في الذهني او في الاعتبار
العقلي فلا يكون الاعتبار العقلي ظرفا لعروض التجرد لها كما لا يكون الخارج
ولا الذهني ظرفا له نظير ذلك ان العقل يحكم بان المؤثر في مرتبة التاثير مقدما

على الاثر لا انه يعرض له وصف التقدم ولا انه يوجد متقدما في الخارج او في الذهن
او في الاعتبار العقلي بحسب اعتبار التقدم فيه حتى يكون لعروض التقدم له ظرف
وتلخيصه ان العقل يحكم بان مقتضى مرتبة التاثير تقدم المؤثر على الاثر لكن لما لم يخرج
هذا المقتضى الى الفعل لم يكن للمؤثر تقدم على الاثر في نفس الامر ولا يكون لتقدمه
عليه ظرف في الواقع وكذلك فيما نحن فيه ان مقتضى الماهية بلا ضميمة تجردها
عن جميع العوارض ولما لم يخرج هذا المقتضى الى الفعل لعدم تحققها بلا ضميمة لا تكون
مجردة عن العوارض في نفس الامر ولا يكون لتجردها عنها ظرف اصلا ولما
كان الذهن يجد هذا التجرد ولا يوجد في نفس الامر ما يطابقه نسبت وجوده
الى الذهن وكذا الحكم تقدم المؤثر ثم لا يخفى على المحصلين ان الوجه الذي فرض
لهذا الكلام خال عن التحصيل قوله قال بعض الفضلاء ان اريد بوجود المجردة في
الذهن وجودها فيه معراة في نفس الامر عن اللواحق مطلقا فلا شبهة
في بطلانه وان اريد به وجود المجرد بحسب الاعتبار مطلقا اعم من ان يكون
معراة عن تلك اللواحق في نفس الامر او لا فلا شبهة في صحته ولا ان المجرد بهذا
المعنى يكون موجودا في الخارج ايضا بلا فرق فلا وجه لنفي وجوده خارجيا
عنها واثبات الوجود الذهني قوله كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر
اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير مسلم فان
الهيولى الاولى موجودة في الخارج عندهم وهي مبهمة في حد ذاتها متعينة
بالصور الزائدة عليها فاذا نظر العقل الى ذاتها وقطع عن غيرها الذي منه النظر
الصورة يجدها عارية عن مقتضى الصورة وهو التعين مثله الهيولى
المقترنة بالصورة النارية نار بالعرض والمقترنة بالصورة المائية ماء
بالعرض وهي في نفسها ليست شيئا منهما ولا يصح في نفسها بانها ماذا
الا قبل ان اراد ان تلك الصور اسباب لتشخصها فهو لا ينافي ان يكون
في حد ذاتها متشخصة كما في سائر الاشخاص الذي تشخصها معلول وان

اىله ان تلك الصور هي بنفس ذو تعينها فهو ولم يصرح به الحكما ولا يشعر به
كلامهم ولا يرتضيه ذو فطرة سليمة وفيه بحث لانه يختار ان تلك الصور اسباب
لتشخصها قوله فمنوله فيلزمه م وكيف له يبافيه وما يكون للشي في حد
ذاته لا يختلف ما دام الذات باقيا والسوطي الباقية ذاتها تختلف تشخصها
حسب اختلاف الصور الواردة عليها قوله الكلية اذا فسرت بالاشتراك
امتنع وجوده في الخارج اقول يلزم من اشتراك الكلي بين كثيرين تعدده لانه
متحد مع كل واحد منها ذاتا ووجودا سيما الكلي الذاتي لصحة حمله عليه مواطاة
والحمل المذكور هو الحكم باتحاد الطرفين كما مر فاذن يكون المعنى الكلي المشترك واحدا
وكثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون وحدته في وجه وكثرته في وجه آخر كالحيوان
فانه معنى واحد في الذهن واشخاص كثيرة في الخارج فمن يختار انه موجود في الخارج
قوله لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة
فلنا لم وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج واحدا اما اذا كان واحدا في
الذهن ومتعددا في الخارج فغاية ما لزم من ذلك ان يكون المعنى الواحد في
الذهن متعددا في الخارج ويكون في حال تعدده موصوفا بصفات متقابلة
في زمان واحد ولا محذور في ذلك ولا يبعد فيه ذلك بان كل موجود واحد
في الخارج شخص لان كل ما هو واحد فيه ليس كليا وانما الكلي هو المتعدد فيه
ومما يدل على ان الكلي واحد في الذهن ومتعدد في الخارج قول الشيخ في المقالة
الخامسة من الهيا الشفا وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق
في العقل بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة الواحدة مضافة
عند العقل الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل
لا يختلف نسبته الى اي واحد اخذته من الحيوانات اي واحد منها احضرت صورته
في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه
الصورة بعينها كانت هذه الصورة هي ما يحصل من تجريد الحيوانية عن اي

شخصيته
خيال شخصي ماخوذ عن موجود من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يكن
هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كانت بالقياس
الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية
وهي واحدة من الصور التي في العقل هذا كلامه ويمكن ذكرناه في شرح الكليات
من ان الشيخ نبه على ان الانسان قولهم بوجود الطبايع المعقولة في المحسوسات لا من
حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي هي مجردة عن العوارض الغريبة
من الهيئة والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان
الذي هو جزء من زيد ومن عمرو الانسان بل من كل انسان محسوس
وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخا
رج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ولما كان الكلي المذكور واحدا
في الذهن ومتعددا في الخارج كان موجودا فيهما ويكون الحكم بانه موجود
في الذهن دون الخارج تحكما غير مسموع ولو صح ان يقال انه ليس موجودا
في الخارج لانه لو كان موجودا فيه لكان واحدا هناك لصح ان يقال انه
ليس موجودا في الذهن لانه لو كان موجودا فيه لكان متعددا هناك لما
مر انه لا بد ان يكون واحدا ومتعددا ايضا فلو كفى في كونه موجودا في الذ
انه واحد فيه وان لم يكن هناك كثيرا لكفى في وجوده في الخارج كونه كثيرا
فيه وان لم يكن واحدا هناك والفرق بينهما في ذلك تحكم ظاهر قوله و
الكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصورة العقلية ايضا غير مسلم اذ
الصورة المذكورة كلية باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية او ما في حكمها
جزئية بحسب الوجود الذهني وقد صرح الشيخ بذلك في الهيا الشفا بقوله
فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه
في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها
عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي

ان يكون في حد ذاتها
متشخصه صح صح

احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون
جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن
حيث انها يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما مضى فهي (اي هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية ومن حيث ١٢)
كلية ولا شافعي بين مذهبي الامرين **قوله** كذلك كل واحد منها مطابق
لتلك الصورة ولما يطابقها فيه بحث لانه لم ان كل واحد منها مطابق لما يطابق
تلك الصورة اذ حاصل ما فسر به مطابقة كل واحد منها مع تلك الصورة
انه بحيث لو وجد في العقل كان عين تلك الصورة وتلك الصورة مطابقة
معها بمعنى انها اذا وجدت في الخارج او في ما في حكمه كان عين كل واحد منها
ولا مطابقة بهذا المعنى بين اثنين من تلك الكثرة لانه ليس احدهما بحيث (من كل اثنين ١٢)
لو وجد في الخارج او في الذهن كان عين الاخر نعم المطابقة بمعنى الاتحاد
في الاطراف ينبغي ان يكون مطابق مطابق الشيء مطابقا له ولا يبعد هذا
عن ذاك **قوله** ولعل السر في ذلك هذا الكلام لا يخلو عن ركاكة ما فان المطابقة
لا يبتني على الطلقة والاظهر ان يكر الامر بالخارجي مطابقا للصورة العقلية و
قد صرح آنفا بان المطابقة من الجانبين **قوله** الصورة الحاصلة من زيد
مثلا في ذهن واحد من الطائفة مطابقة للصورة الحاصلة في اذهان
غيره منهم وسلم وانما يكون مطابقة لها لو كانت هذه الصورة بحيث
اذا حصلت في ذهن واحد آخر من الطائفة كانت عين الصورة الحاصلة
في ذهن الواحد الاول ولا يعتبار ذلك صحة حمل احدهما على الاخر وليست (الواحد ١٢)
فليست فوكذ صرحوا ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة قلنا
انما يلزم ذلك في المطابقة بمعنى اتحاد الاطراف لا في المطابقة التي فيه الكلام
قوله لان المنطقيين باسرهم الخ فانهم قسموا الكتاب الى الكلية والجزئية و
فسروا الكتاب بالصور العقلية فانها عين الماهية على ما هو التحقيق بل
صرح الشيخ في الشفاء مع ان الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية فا (ان ١٢)

الصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا
متصفة بالاشتراك الكلي من حيث الماهية نعم هناك ما ظ بناء على ما حققه الشارح
من الفرق بين القائم بالذهن والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران
بالذات وهو شيء تفرد به الشارح ولا يقول به هذا القائل وفيه بحث لان تقسيم
المفهوم الى الكلي والجزئي شايع في كتب المتاخرين قالوا المفهوم ان منع نفس
تصوره عن وقوع الشركة فهو جزئي والا فهو كلي وانكار هذا مكابرة
ولو صح ما نقل عن الشيخ من ان الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية
لم يرد بالصورة العقلية ما قام بالعقل الذي فيه الكلام هاهنا لان الماهية
لا بشرط شيء موجودة في الخارج قطعا فان قلت قد سبق ان الشيخ ابا نصر (موجود ١٢)
ابا علي وكثيرا من المحققين ذهبوا الى ان المعلوم بالذات المنكشف عندنا
هو العلم فتسويتهم قسم المفهوم او الصورة العقلية كان ذلك تقسيما للعلم
الذي هو الصورة المذكورة قلت وان كان ذلك كذلك لكن لم يذهب
الشارح ولا القائل الذي نقل كلامه الى هذا المذهب الذي سيأتي كلامهما على رد
قوله فيلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا
اتحاد الجهة ممنوع لان الصورة المذكورة كلية باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية
او ما في حكمها والاشتراك بينها فانها منه زمان كما يفهم من الشفاء
لان المطابقة اعم على ما يفهم من الشرح جزئية من حيث انها هيئة في نفس
جزئية كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه آنفا **قوله** على معنى ان ما صدق
عليه اعني الشخص موجود في الخارج ان اراد انه عين ما صدق عليه انه
موجود في الخارج حال كونه شخصا فذلك كذلك وان اراد انه ليس بموجود
في الخارج حقيقة بل متعلقه الذي هو الشخص موجود في الخارج فليس كذلك
والظاهر ان مراد الشارح هو الثاني فانه لما ذهب الى ان الماهية لا يكون
الا كليا والى ان الكلي ليس موجودا في الخارج لا يكون الماهية جزء موجود

فيه ولو كان كذلك لزم تحقق الشخص في الخارج بدون ماهيته ومفارقة
ماهيته عنه غير معقول ولما صح حملها عليه في القضية الخارجية كقولك زيد الشيء م
انسان في الخارج لان اتحادهما مع زيد في الخارج يستدعي ان يكونا معه
امرا واحدا والحق ان الماهية لا يلزمها الكلية كما يجيء وان الشخص كزيد هو
الماهية النوعية كالانسان حال كونها مقرونة بالعوارض المميزة لهذا الشخص
عن بني نوعه الخارجة عنه لا ما يكون عن بني نوعه شيئا داخلا فيه ولهذا اذا سئل عنه
بما هو تعين ان يجاب بالنوع فقط كما يجيء في موضعه واذا كانت الماهية
المقارنة للعوارض موجودة في الخارج كانت الماهية لا محالة موجودة فيه
فان قلت لا خفاء في ان الشخص ليس هو الماهية النوعية وحدها بل يدخل
فيه امر آخر فاذا كانت الماهية موجودة في الخارج كانت جزءا خارجيا فلا يصح فيه ء م
حملها عليه قلت جزء الشيء على ضربين احدهما ان يكون جزء المفهوم وللذات
التي عبر به عنها ايضا كالعدد بالقياس الى السكنجبين والثاني ان يكون
جزء المفهوم فقط لا جزء الذات كالثوب والسواد بالقياس الى الثوب المقارن
للسواد فانهما وان كانا جزئين لهذا المفهوم لكنهما ليسا جزئين للذات التي عبر
به عنها لان الثوب عينها والسواد خارج عنها قطعا فحينئذ نقول ان اريد
ان الامر الآخر الداخل في الشخص جزء الذات فممنوع لانه لو كان جزء الذات لوجب
ضم هذا الامر الى الماهية في جواب السؤال عن ذاته بما هي ولم يكف النوع وحده
وفاقا وان اريد انه جزء المفهوم فمسلم ولهذا جاز ان يكون الماهية عين
ذاته في الخارج ويصح حملها عليه مواطاة كالثوب في المثال المذكور فان قيل
لو كان كذلك لم يدخل في قوام الشخص شيء آخر سوى النوع فلم يكن ممتازا
عن شخص آخر من حيث هويته وهو باطل قطعا وتفصيله انه يجب اما ان يكون
الشخص هو النوع فقط مجردا عن اعتبار شيء آخر معه بالدخول فيه ولا بالمقارنة
معه كما هو في معنى الماهية بشرط لا والنوع لا بشرط شيء وعلى الاول لم يلزم

باعتبار دخول امر آخر فهو المجموع لكنه هو معنى اخص للماهية بشرط شيء وهو
النوع لا بشرط شيء وعلى الاول يلزم ان يكون النوع المجرد موجودا في
الخارج فيكون للماهية بشرط لا موجودة في الخارج ويكون المعنى المسمى
بالتشخص او المتشخص موجودا آخر فيكون ذات الشخص هو الطبيعة النوعية
المقارنة له وحينئذ نقول هذه الطبيعة الموجودة في زيد مثلا اذا قطعنا
النظر عما يقارنها اما ان يمتاز في حد ذاته عن الطبيعة الموجودة في عمرو
اولا وعلى الاول لا يكون نفسها لان المعنى الموجود اولا فانها مع قطع
النظر عما يقارنها ممتازة عن غيرها غاية ما في الباب ان يكون المعنى
الموجود علة لتعينها وان لم يتميز في حد ذاتها كانت الطبيعة المشتركة
موجودة في الخارج وهو باطل بديهة واتفاقا وعلى الثالث لا يكون
بين الشخص والنوع فرق ثم نقول حاصل كلامه ان الماهية والتشخص
كلاهما جزءان من المفهوم لا من الذات ومع ذلك حكم بان الماهية موجودة
في الخارج دون التشخص من غير بيان يوجب الفرق بينهما فهو مطالب
لهذا البيان وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بعدم الدخول في قوامه
ان لا يكون داخلا في ذاته ولا في مفهومه فليس كذلك لان الكلام على تقدير
الدخول في المفهوم وان اراد به عدم الدخول في الذات دون المفهوم
فلم يترتب قوله فلم يكن ممتازا عن شخص آخر من حيث هو هوية لان الهوية
عبارة عن الماهية المتشخصة بما شخصها سواء كان التشخص عارضا ام لا
ويكفي في الامتياز به دخوله في مفهوم الشخص واقترانه بذاته كما يكفي في
امتياز الثوب المقترن بالسواد عن الثوب الغير المقترن به دخول
السواد في مفهومه واقترانه بذاته ولا يتوقف الامتياز بالسواد
على دخوله في الثوب وعلى هذا يختار رضي الله عنه القسم الثالث من الاقسام الثلثة ذات ء م
الكائن الاول وهو ان الطبيعة الموجودة في زيد اذا قطعنا النظر

عما يقال بانا لم يكن ممتازا عن الطبيعة الموجودة في عمرو ويمتنع ان ذلك
مستلزم لوجود الطبيعة المشتركة في الخارج لتميز الطبيعة فيهما بالعوارض
المشخصة التي قطعنا النظر عنها واما ثانيا فلانه نص في كلام المحقق
ان التشخص جزء الشخص كما حسبه بل فيه ان العوارض المشخصة جزء للمخصوص ذاتية م
والفرق بينها وبين الماهية ان الماهية لما كانت محمولة على الشخص كانت
عينه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض المشخصة فانها مباينة له قوله لان
الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص فيه بحث لان المميز للشيء عن غيره
قد يكون داخلا فيه كالناطق الداخل في الانسان المميز له عن سائر الحيوانات
وقد يكون خارجا عنه كالمقولات الوضعية العارضة لزيد المخرجة عنه
المميز له عن بني نوعه واما تميز الشيء عن غيره فهو نسبة بينه وبين الغير قطعا
وليس جزءا للمتميز اصلا سواء كان المميز جزءا له او لم يكن فالحكم بان التشخص
وهو التميز المخصوص جزء من الشخص وهو المتميز غير سديد قيل يريد
الشارح ان المتميز مطلقا داخل في الشيء حتى يرد عليه بان المميز قد
يكون خارجا بل يريد ان التشخص داخل في الشخص ومعنى ذلك ان العقل اذا
لاحظ زيدا مثلا امكن له تحليله الى الانسان وشيء اخر به يمتاز عن غيره
من الاشخاص وذلك ضروري والمراد من التشخص هو الشيء الذي به يمتاز
الشخص عن غيره امتيازا اوليا بل ما به يتحصل الشخص المعين عند العقل فان
زيدا مثلا لا يتحصل عند العقل بمجرد الطبيعة الانسانية ما لم ينضم اليه
شيء اخر له يتحصل في عين زيد ولا شك ان ذلك الامر داخل في زيد من حيث
هو زيد وان لم يدخل فيه من حيث هو انسان ومنع ذلك قريب من
منع دخول الناطق في الانسان وفيه بحث اما اولا فلان الاعتراض
على الشارح ليس ان المميز قد يكون خارجا كما حسبه بل الاعتراض ان
المميز قد يكون داخلا في المميز والشارح لم يفرق بينه وبين التميز وحكم

بان التشخص داخل في الشخص والتميز لا يكون داخلا في المتميز اصلا واما ثانيا
فلان تميز المتميز للشيء عن شيء اخر لا يوجد المتميز فيه ولا يوجد في الاخر ولا شك آخر م
ان المقولات التسع العرضية المعتورة على زيد لا يوجد جميعها في شخص اخر
وان زيدا يتميز بها عما عداه فان اراد بالامر الذي يمتاز زيد
عن غيره من الاشخاص ويتحصل زيد عند العقل بنفسه ما اعتور عليه من تلك
المقولات فهذه امور خارجة عنه ولا يدخل شيء منها في ذاته ولا يستقيم عارضة له م
تحليل ذاته اليها وهو ظاهر وان اراد ان امرا اخر داخلا في ذات زيد
وبذلك الامر يتحصل زيد عند العقل ويمتاز به عن غيره عن سائر الاشخاص
فوجوده ممنوع لانه لو كان كذلك لكان ذلك الامر معلوما للعقل وكيف
يتصور ان يكون زيد متميزا عند العقل بامر لا يدرك العقل ذلك الامر ويعضد
ذلك انه اذا سئل عن الشخص بما هو يجاب بنفس النوع ولو دخل في الشخص ما
يميزه عن بني نوعه لوجب ضمه الى النوع في الجواب عن السؤال المذكور لان
السؤال بما هو انما هو عن تمام حقيقة المسؤول عنه كما يضم مميز النوع عن
بني جنسه الى الجنس في جواب السؤال عن النوع بما هو قوله وقد يطلق
على وجود الماهية لا بشرط قيد هذا الكلام هو المذكور في الشفاء فانه
قرر ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه اذا كان
هذا الشخص حيوانا فالحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان
ما موجود كالبياض فانه وان كان لا يوجد عريا عن مقارنة المادة فهو ببياضيته وكذا م
موجود في المادة على انه شيء اخر في نفسه بذاته او ذو حقيقة بذاته وان كان
عرض لتلك الحقيقة ان تقارن في الوجود امرا اخر ثم بالغ في التشنيع على
من زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان
وقال ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء اخر لا وجود له واما الحيوان
لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء اخر وان

كان معه الف شرط يغايره من خارج مثلا فالحيوان يوجد الحيوانية موجوده
في الاعيان وليس ذلك يوجب عليه ان يكون مغايرا بل الذي هو في
نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خا
رج شرائط واحوال فهو في صورته وحدته التي هو بها واحد من تلك
بجملة حيوان الذي يوجد له شرط اخر ثم قال فالحيوان ماخوذ بعوارضه هو
الشي الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من و
جود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود
الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة
وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية
ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية
تقدم البسيط على المركب وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى ان ليس
مراده من قال بوجود الطبايع وجود افرادها فقط كما ذهب اليه الشارح
تبعا لقوم بل المقصود انه اذا وجد زيد وهو في ذاته حيوان ناطق
فكان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق لانه لو لم يكن موجودا لم يكن
زيد موجودا لان زيدا بما هو هو معدوم فاذا كان الحيوان الناطق موجودا
يكون الحيوان موجودا وكذا الناطق ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من
حيث هي اقدم بالذات باعتبار ما من نسبته الى زيد بل ربما كانت اقدم
بالزمان فان الانسان موجود قبل وجود زيد فله حكمان جهة جز
ئه وتقدم فلها جهة اتحاد فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما
يكن دخوله فيه بهذا الاعتبار حكم الاتحاد معها واذا اخذت من حيث الدخول
فيه بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار لها
اتحاد باعتبار اخر وهو باعتبار التقدم يوجد لا بمعنى انه في نفس الامر محكوم عليه بم
بالاعدم لخارجية بل بمعنى ان حكم التقدم عليه لا يصدق من حيث الخلط و عليه م

ومن هنا يكون ثبت لان هذا القائل قد ادعى الشارح في بحث التقدم والاتحاد في
الوجود بقوله فان وجود الوصفي كالسواد مثلا متاخر بالذات عن وجود مو
ضوعه كالثوب بل قد يتاخر بالزمان ايضا فكيف يتوهم بينهما الاتحاد
بحسب الوجود كما نقلنا انفا عنه فلعله نسي مقالة هذه وحكم ههنا بها
بان الطبيعة من حيث هي تتحد مع زيد في الوجود وتقدم عليه بالذات بالزمان
ولانه ان اراد بقوله اذا اخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل
انه يحصل اتحاد الطبيعة وحدها مع زيد ثم لا شيء امر اخر غيره وان اراد
انه يحصل اتحاد الطبيعة والامر الداخل فيها كليهما مع زيد فمسلم لكن لا يثبت
بذلك ما ادعاه من اتحاد الطبيعة بهذا الاعتبار ولم يترتب عليه قوله
فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار اخر قوله كما في الاجزاء
العقلية للموجودات الخارجية فلذلك لا ريب في ان مفهوم هذا الاعمى ليس
ذات زيد بل نسبة الامر العرضي فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا نسبة م
الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى ثم لما اتحد مع زيد فهو موجود بالعرض
بوجوده وكذا الاعمى فان قلت كما ان الاعمى موجود بوجود زيد بالعرض
كذلك الابيض فلم حكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت
لا فرق بينهما في انهما موجودان بالعرض بوجود موصوفهما بل الفرق ان
الابيض موجود بالذات بوجود متاخر عن وجود الموضوع والاعمى ليس
موجودا اصلا بالذات فان قلت من علم ان الابيض موجود دون الاعمى
قلت بانه لا يخطر بالعقل مفهوم الاعمى ظاهرا انه يتوقف الانضمام الى علي
ذات مخصوصة مع سلب البصر عنه من غير ان يزيد هناك امر في الوصف
بخلاف الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجود البياض دون الابيض
كما صرح به الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل
للذاتي قلت الابيض لو اخذ له بشرط شيء فهو عرضي وان اخذ بشرط شيء فهو

الثوب الابيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شي فهو العرض المقابل للجوهر وكما ان طبيعة
الذاتي جنس و مادة باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرضي
عرضي وعرض باعتبارين وهذا كنسبة الفرق بين العرض والعرضي لا
ما يتخذ من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالحواس اولا وبالذات بالبصر م
هو الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود اخر هو ثوب
او جص او غيرهما حتى لو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم انه شي ابيض بل جاز ان يكون
ابيض بذاته كما ان الثوب بذاته وح كان بياضا وابيض لو ان البياض ثوب م
هو الابيض باعتبار التجرد ولذلك لا يحمل على مجموع الموضوع والعارض وكذلك
كان البدن اسم الجسم من حيث هو مادة للنفس ولذلك لا يحمل على مجموع
النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باي اعتبار اخذ فلذلك يحمل على
المجموع لو اخذ له بشرط و هذا وان كان مما لا وبد للنا خبير حتى
البيهقي في الشفاء فهو حق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط
ويوافقه التعليم الاول بحسب ترجمة حنين بن اسحاق فانه عبر عن الكلي الحقو(؟)
بالمشتقات كالناطق والمنفرد والمضاف وغيرهما واورده في التمثيل المشتقات
وما في حكمها كما له … وفي الدار وفي الوقت ونظايرهما ويشهد
به الفطرة السليمة من ذي فطنة قويمة فان قلت من ينفي وجود الكلي
الطبيعي يقول الموجود في الخارج امر بسيط لو وجد في العقل انتزع منه
الحيوان والناطق مثلا قلنا بالحقيقة حيثية الموجود في الخارج بل امر
منتزع بعين كلا الكلي بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لما كان زيد في حد
ذاته حيوانا ولا ناطقا لما علم من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكونان
من جملة العوارض والكلام فيما هو ذاتي ثم ان قلت لعله ينبغي ان يكون
شي ما من الكليات ذاتيا للموجود في الخارج بالمعنى الذي اخترتم قلت يلزم
عليه ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللة بعلة كما هو شان

فيكون زيد كاتبا ح
ابيض كما في الجاعل كعيله م

اللواحق فكما ان زيدا محتاج الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى الذي اشرنا
اليه انه جوّز بل بالمعنى الاخر اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان
لا الموضوع انه في حد ذاته امر اخر لا يقال الجعل يجعل ذاتيا له تاما نقول لو لم يكن
وجود زيد متقدما بالذات على وجوده انسانا كما انه متقدم على وجوده
ابيض فيكون انسانيته من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم ليس الكلام الكلام م
في خصوصيات الموارد بل نتكلم بما يعم فيه الاحتمال لا الحكم عليه بانه ذاتي و
الكلام فيما هو ذاتي والتفتيش يوجب ان بعض الموجودات في ذواتها
بياض او نحو او جود وما اشبه ذلك وليست باشياء اخر صارت تلك الاشياء
بالعرض وحتى انما نذهب الى وجود تلك الطبايع التي تلك الموجودات في ذاتها حده
هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القائل ينفي وجود الموجودات الخارجية الخاصة م
في العقل حقيقة وفيه نظر من وجوه منها انه ان اراد بقوله مفهوم هذا
الاعمى ليس ذات زيد انه ليس عين ذات زيد ومتحدا معه في الخارج فلم لا بلغ
لو لم يكن غير زيد لما صدق الحكم بانه مغاير سيما لكن صدق ان يقال هو
هو في الخارج وان اراد انه ليس ذاتيا له فمسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون
متحدا معه ذاتا ووجودا فلا يترتب على ذلك قوله فلو يكون وجود زيد بعينه
وجود هذا الاعمى ومنها انه لا يلزم ان هذا الاعمى متحد مع زيد يكون بعينه
وح يكون وجود زيد له بحاله وجوده ففي ذلك ينافي قوله لا يكون وجود
زيد بعينه وجود هذا الاعمى ومنها المفاسد التي ذكرناها في الحواشي السابقة السابقة م
على ما اختاره من ان مثل الابيض والاعمى موجودات بالعرض بالعرض بوجود
زيد مثلا بالمعنى الذي قصده من ذلك ومنها ان الابيض لو كان موجودا
بالذات في الخارج بوجود متاخر عن وجود زيد كما حسبه لم يكن ذاته
في الخارج عين ذات زيد والا لزم تقدم الحاصل على تاخر ذات الشي عن نفسه
فيكون ذاتا اخرى حتى يكون في الخارج ذاتان ذات زيد وذات الابيض

فلا يصدق ان هذا ذاك بالضرورة ولا كما استفهام انه موجود بوجود زيد
بالعرض كما حسبه اذ لو كان كذلك لكان موجودا في الخارج بوجه بحيث هو
خال عن التحصيل ومنها انا لا نم ان الابيض لو اخذ بشرط لا شيء صار العرض
المقابل للجوهر لان العرض المقابل للجوهر هو مثل البياض وهذا موصوف خارج
عنه قطعا وهي داخلة في الابيض على ما مر تحقيقه في مباحث الوجود و
لو كانت الذات داخلة في الابيض لم يصر الابيض بمجرد اعتبار الاخذ بشرط
لا شيء او باخذ الشيء كذلك بل يصير بمجرد اخذ العوارض لا عن الاجزاء فالابيض
الماخوذ بشرط لا شيء يكون ذات المعروض داخلة فيه وهي خارجة عن البياض — داخلة م
فكيف يكون عينه ومنها ان المعقولات لو كانت عبارة عن المشتقات
كما حققه لم يكن متباينة ولو اخذ في تعريف كل منها ما يوجب تباينه
مع الباقي ومنها انا لا نم ان زيد لو كان امرا بسيطا في الخارج والعقل
يحلله الى الحيوان والناطق لم يكونا جزئين موجودين في الخارج ان اراد
بالجزء ما هو اعم من الجزء العقلي والخارجي لجواز ان يكونا جزئين عقليين له ولا
يلزم ان لا يكون زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا التي كان يكون عاريا — في حد ذاته م
عن اجزائه الخارجية كذلك لا يكون عاريا عن اجزائه العقلية وسلم ان
اراد بالجزء الجزء الخارجي ولا يلزم من ذلك خلوه عنهما في حد ذاته قوله هذا
الكلام انما يلزم الماهية لا بشرط بان اصطلح الحكماء اراد انه يلزم
الاصطلاح ولذلك لا يصدق الماهية لا بشرط شيء على مجموع الماهية
والعارض وهذا انما يكون كذلك اذا اخذ العارض بحيث يكون جزءا لذات
المجموع اما اذا اخذ بحيث ان يكون جزءا لمفهوم المجموع دون ذاته كان
يقال الحيوان الاسود او الحيوان المعروض للسواد فيصدق الماهية
الماخوذة بهذا الوجه على المجموع كما لا يخفى قوله يبني من المعقولات الثانية
قيد للانتقال العقلي مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون معقولا ثانيا لان

حد المعقول الثاني يصدق عليه لانه خارج محمول على الطبيعة بحسب الوجود
العقلي وان جعل المعقولات الثانية مبادئ للاشتقاق فمبدا المجموع انما
ينتزع في الحقيقة بحسب وجوده هذه العقل وتدرك اما اولا فلانا — من الطبيعة م
لا نم انه يصدق حد المعقول الثاني على الكلي العقلي فان جزءه هو العارض
العقلي الذي لا يحاذي به امر في الخارج والكلي العقلي مجموع العارض والمعروض
وهو ليس بعارض فلم يتغير المعقول الثاني بالخارج المحمول كما حسبه واما ثانيا
فلان قوله فمبدا المجموع الخ انما يصح لو كان المجموع مشتقا من المبني — انما ينتزع من الطبيعة م
اي مثل الانسان الكلي مشتقا يكون له مبدا اشتقاق والظاهر ان
المص لم يرد بقوله وهذا ذهب الى ان ابهام المعقولات الثالثة كما فسره الشارح
بل اراد انها غير موجودة في الخارج بخلاف الكلي الطبيعي فانه موجود فيه كما — الطبيعي م
صرح به فيكون تفسير الشارح منظورا فيه قوله لا معنى للكون الا التالف
من امور حقيقية نص عليه بانه يحتمل ان يكون ماهية ما مركبة من اجزاء — الوحدات م
كل واحد منها يكون مركبا من اجزاء كذلك من غير ان يكون هناك واحد
حقيقي كما يجوز على تقدير ان يكون جميع العلوم نظرية ان يكتسب علم بعلم
ويكتسب ذلك العلم بعلم ثالث وهكذا من غير ان يكون هناك علم بديهي
بحقق الكثرة من الذرات بدون الوحدة الحقيقية كما يكتسب النظري من النظريات
بدون البديهي هذا مردود فانه لا نم ان ههنا واحد حقيقي لا يتحقق من — يكن م / حتى يتركب منه مركب م
اخر نعم لو لاحظ العقل مركبا معينا يجوز ان يكون مركبا من مركب اخر فقط
المركب الاخر يجوز ان يكون مركبا من مركب اخر ثالث وهكذا من رابع
وخامس الى غير النهاية ولما كانت الاجزاء غير متناهية لا يفي العقل
بذكر الوجه اطلع على جميعها فلا يظهر تخلف عنده اما اذا لاحظ جميع
الاجزاء المفروضة مجملا ان ذكر ان حصول كل واحد منها يتوقف على عدم
حصول واحد اخر معلوم لا بجزم بانه ما دام الواحد الا من حكم الواحد الا

لم يحصل شيء من تلك الاجزاء قطعا وكذا اذا لاحظ ان هذا العلم مكتسب من علم
آخر وذلك الآخر مكتسب من علم ثالث وهكذا لم يطلع على جميع العلوم لعدم
تناهيها ولم يظهر تخلف عنه واما اذا لاحظ جميع العلوم اجمالا و
تذكر ان حصول كل واحد منها في العقل يتوقف على حصول واحد آخر
فلا يمكن ان يحصل واحد منها حتى يحصل منه واحد آخر يجزم بامتناع كسبه
قطعا قيل كون كل واحد لحكم الواحد الآخر له يستلزم عدم حصول
شيء منها لان كل واحد منها علة داخلة في السلسلة وفيه بحث لان
علية كل واحد منها موقوفة على وجوده ووجوده موقوف على وجود
بعض آخر منها ووجود هذا البعض ايضا موقوف على وجود بعض آخر
وهكذا فمن اين يوجد بعض حتى يصير سببا لوجود بعض آخر ويتصف
بالعلية فلم يكن شيء منها علة هناك ثم قد يكون مثل هذا يجري في سائر الحوادث
كالصور العنصرية وغيرها وانما مثلنا بالصور العنصرية فانها موجودة
قطعا فلم يمكن بالدورات الفلكية لئلا يتوهم انه في المنع بناء على انها بالدورات نـ م
غير موجودة مثله فنقول اذا لاحظ العقل حادثا معينا جوز ان يكون
حاصلا من حادث آخر وذلك الآخر يجوز ان يكون حاصلا من حادث
آخر ثالث وهكذا الى رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الحوادث
غير متناهية لم يجمع لتعذر تذكر الوجه اطلاع على جميعها فلم يظهر تخلف
عنه واما اذا لاحظ جميع الحوادث المفروضة مجملة وتذكر ان حصول
كل واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر وهكذا يحكم بانه ما دام
للواحد الآخر حكم الاول لم يحصل شيء من تلك الحوادث قطعا والجسمان
اللتان في العلوم ليس في الحوادث او ما في حكمها من حيث انه لا يجب
اجتماعها مع الملاحظة الوجه والتي في الحوادث ايضا كذلك فالا حكم
ببطلان الاول وهو له محل البداهة فيه ولم يحكم بمثله في الثاني انه فرع

بينهما خصوصا على ما ذهب اليه من ان العلم كيف موجود في الخارج على
سبيل التعاقب ثم التسلسل في الحوادث وان كان باطلا على مذهب اهل
الحق لكن كلامه هنا غير مبني عليه وان قد حكى اتفاقهم عليه وقد ادعى
الضرورة فيه بعض مخالفيه جماعة من العقلاء ولما عليه الامر في نفسه [illegible] له مخلص
الا بان يلتزم جريانه في مادة النقض وعدم تخلف الحكم فيها على ان هذا
المحشي حكم في بعض حواشيه بان امتناع كسبية جميع العلوم لا يتوقف
على حدوث النفس بل يتم على تقدير قدمها ايضا متمسكا بما ذكره هنا قدمها نـ م
وقد صرح بانه ذهب الى ان امتناع كسبية الكل لا يتوقف على حدوث
النفس على مذهب الحكماء القائلين بقدم العالم وتعاقب الحوادث المتعاقبة
ايضا وفيه بحث لان النقض انما يتوجه لو كان التسلسل في الحوادث واقعا
وليس كذلك لانه يتوقف صدور الحادث عن القديم على التسلسل المذكور كما ذهب
بعضهم وجوزه بل صدور الحادث عن القديم بواسطة الحركة كما صرح به بوساطة نـ م
المعلم الثاني فان الحركة لم يصدر الحادث عن القديم وتحقيق ذلك وانه
لا يتوقف على التسلسل اصلا فلو جاز ان المحشي لما حكم بهذا الدليل ببطلان التسلسل
في الاول حكم به ببطلانه في الثاني ولم يدع بداهة بطلان التسلسل المذكور حتى كان
ذلك مبنيا على ما جوزه بعض العقلاء بل لو ادعى بداهته لدفع كان دليل بطلانه
ولم ينكر ذلك احد من العقلاء وهو وان ذهب الى ان العلم كيف لكن لم يذهب
الى انه موجود في الخارج اصلا وقيل ايضا يمكن الاستدلال على وجود البسائط
الخارجية ببطلان التسلسل على وجود البسائط الذهنية بمعنى انه لا بد ان يوجد بد ان نـ م
في الذهن امر لا يكون مركبا بحسب هذا الوجه بجريان التطبيق في الصور
الذهنية واما على وجود ما هية له يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى اجزاء
فلا فان ذلك شبيه بالاجزاء التحليلية للجسم فلا محذور في عدم وقوفها
وفيه بحث لان ماله يكون له اجزاء خارجية وله اجزاء ذهنية بالفعل بلغ

فيها الخ
لم يكن مركبا في نفس الامر كان يجاز ان يوجد العقل فيه اجزاء واذا لم يكن
مركبا فيها فلا يحتج في استغناء البسيط فيه قوله ولا يرتفعان فيه ايضا بل يرتفعان
عن الموجود واما المعدوم فالظاهر انهما يرتفعان عنه فانه ليس بسيطا ولا مركبا انه الخ
فلا يكون بينهما تقابل السلب والايجاب قوله فلا يصدق عليها الحكم الايجابي
خاصة ما لزم من ارتفاع الماهية الانسانية عن الخارج راسا ان لا يصدق
عليها حين ارتفاعها عن الخارج حكم ثبوتي وهو حال الارتفاع معدوم
لا انسان فاذن يصدق ان المعدوم ليس بانسان لان الانسان ليس
بانسان على ما مر تحريره قوله كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا قيل لا يخفى
ان المعقولات الثانية ما يكون في الذهن ظرفا لاتصافه به سواء كان
المتصف في نفسه مقيدا اما بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا بهما وكذلك جعلوا ولذا الخ
العلية والمعلولية والامكان منها سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي او
غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها فالمطابق المجعولية بحسب الوجود
الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تامة
للحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي فلا يكون الكلام وجه
على هذا التفسير صحيحا وفيه بحث لان المتاخرين ارادوا بالمعقول الثاني
العارض الذي يكون عروضه في الذهن دون الخارج كما صرح به ما نقله
الشارح عن المواقف هنا ولذلك حكم المص بان الشيئية والعلية والمعلولية
ونظائرها من المعقولات الثانية ردوا ذلك عليه وحكم المحقق بصحة الكلام
اذا اريد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي مبني على تفسير
المعقول الثاني بهذا لا بما اخترعه هذا القائل في تفسيره فان تفسيره عند الوجه الخ
الحكماء القدماء ما حققناه وعند المتاخرين ما ذكرهنا قوله بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة قد عرفت مما سبق مناقشة ذلك فلا نعيده
قوله الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها قيل القائل الخ

بمعنى انه اسلمت احتياج الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
الى جاعل يجعلها الا بمعنى انه يجعلها اياها فلم لا يجوز تحقق ذلك في البسيط فان
عدم احتياجها الى الاجزاء لا ينافي احتياجها الى شيء آخر فلو لم يكن هذا الاحتياج
الذاتي لا يتصور في البسيط قلنا الاحتياج الذاتي الى الاجزاء لا يتصور فيه واما
الاحتياج الذاتي الى غيرها كالجاعل يجعلها في ذاتها كما اثبت في المركب فلا نم
انه غير متصور بل لا بد فيه هذا فرقا بين المركب والبسيط وبالجملة لا بد له
من بيان والوجه في منشأ هذا القول ما قررناه وفيه بحث لانه قد عين
الشارح المعنى الذي يحتاج المركب فيه في نفسه مع قطع النظر عن الوجود الى
جاعل دون البسيط بضم بعض الاجزاء الى بعض آخر ومن البين امتناع
تحقق هذا المعنى في البسيط فلا يلزم ان يحتاج الى جاعل في هذا المعنى وهذا
القدر يكفي في الحكم بان المركب مجعول بحسب هذا المعنى دون البسيط ولا يلزم في
ذلك ان يثبت انحصار المجعولية او في عدمها في معنى آخر ولا ان يكفي البسيط بالمجعولية
في معنى آخر لو امكن ذلك نعم لو لم يتعين المعنى وقيل المركب في ذاته مجعول
دون البسيط فاتجه للقائل ان يقول لما جوزتم ذلك في المركب فلم لا يجوز
تعيين الخ ذلك في البسيط اما بعد تعيين المعنى وظهور امتناع تحققه في البسيط فلا
ورود لهذا الايراد كما لا يخفى قوله بل الاولى ان حاجته في حد ذاته قبل
تغيرها لا مكان بالحاجة غير مصطلح لانها معلولة له على ان فيه ما مر من
استغناء الحاجة الى الاجزاء لا استغناء الحاجة الى الفاعل ويلوح ان انهم نظروا
الى ان في المركب مجعولا ومجعولا اليه فان الاجزاء يتصير بالانضمام ذلك الكل
الجاعل الخ المركب فيتصور فيه تعدد الجعل في البسيط لا يتصور هناك مجعول اليه ومجعول اليه
فلا يتصور فيه تعدد الجعل بناء على انهم لم يجوزوا ان يجعل الا هذا المعنى كما يوضح
قولهم بالامكان ما هو كيفية نسبة كون شيء ما ذلك الشيء وزعموا ان
بلغ الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب في الانضمام وليس في البسيط شيء يجوز كونه

اياه ممكنا وعلى هذا فالجواب ان جميع الاجزاء حيث المركب كما هو المشهور فلا يتصور
جعلها اياه كما في البسيط بعينه او الاجزاء المادية لا يصير عين المركب الا بالجزء الصوري ومثل ذلك
هذه الصيرورة متصورة في البسيط وايضا اي عدم كون هذا الامكان تصوره
في البسيط حملا للمجعولية لما كان ممكن الوجود كان كونه مجعولا ايضا ممكنا
اذ يمكن ان لا يوجده الفاعل اصلا فلا يكون المجعول مجعولا ولا ثابتا فقوله
وفيه بحث اما اولا فلانه كما ان فيه استغناء الحاجة الى الاجزاء كذلك فيه استغناء
الحاجة الى فاعل انضمام بعضها الى بعض وهو المطلوب واما ثانيا فلان كون
المجعول مجعولا واجب لا ممكن وكذلك يمكن ان لا يوجده الفاعل فلا يكون
المجعول مجعولا فلنا ح لا يكون المعدوم مجعولا الا ان لا يكون المجعول مجعولا
كما مر بيانه مرارا **قوله** لا يخفى على المتأمل قيل لا يخفى على المتأمل انه ليس محصل
توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله كما ينادي عليه العبارة
ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه الى بعض بخلاف فاعل
البسيط فانه انما يحتاج الى الجاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره
نعم يرد عليه ما اورد على التوجيه الذي اشار اليه اولا وفيه بحث اذ قد عرفت ان ما اورد
اليه ايضا غير متجه عليه فان بعض الافاضل لا يقال ما فعله فيما سبق في تاويل
القول الثالث لا يتصور فيها مجعولية في حد ذاتها وقوله وبما ذكرنا ان مع
بان المركب مجعولية في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط بلا
على ان مراده من قال بنفي المجعولية عن البسيط واثباتها للمركب نفي كونها لازمة
للماهية البسيطة واثباتها للمركب وهذا بعينه هو البعد الذي قد ذهب
عنه لانا نقول المراد ان هذه المجعولية بالقياس الى ذات المركب واثباتها
من الاجزاء ولم يلاحظ فيها النسبة الى الوجود بخلاف المجعولية المنسوبة الى
البسيط فانها ليست مقيسة الى الذات واثباتها من الاجزاء بل هي مقيسة

الى الوجود لا فقط وليس فيما ذكره ما يدل على ما ذكره اصلا **قوله** وكذا وجوده
في الذهن مفتقر الى وجوده هنا فيه ان ما قد يتعقل البسيط ذاهلا عن كنه من
اجزائه ثم الجزء اما خارجي او ذهني واذا اعتبر تقدمه على الكل بحسب الذهني
والخارجي يصير الاقسام اربعة تقدم الجزء الخارجي بحسب الوجود الخارجي وهو الوجود
لا شك فيه وتقدم الجزء الخارجي بحسب الوجود الذهني وهو ممنوع لانه اذا
فسر التقدم بافتقار حصول الكل الى حصوله وتقدم الجزء الذهني بحسب الوجود
الخارجي وهو اي الجزء الذهني وان كان متحدا مع الكل في الخارج ذاتا
ووجودا لكن يتصور ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث هو كل موقوفا
على نسبته اليه من حيث هو جزء وقد اشار الشيخ الى تقدم هذا القسم في كلمة
العلة من باب العقل حكم بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا وتقدم
الجزء الذهني بحسب الوجود الذهني وهو ممنوع ايضا عنه لانه لو فسر التقدم
بالمعنى المذكور فانا قد نعقل الماهية مجملة ولا نخطر بالبال اجزائها ولا نفصلها
كما اذا تعقلنا مفهوم لفظ الانسان لكن الشيخ قد فسره بامتناع
سلبه عنه لو كان يخطر بالبال معا فانه قال في اوائل منطق الشفا فيجب بالبال
ان يكون هذه المقومات معقولة مع تصور الشيء بحيث لا يحصل وجوده الا
ولا يجوز سلبها عنه حتى يثبت الماهية في الذهن مع رفعها في الذهن
بالتعقل وليست اعني بحصولها بالفعل خطورها بالبال فكثيرا من المقومات
لا يكون خاطرة بالبال بل اعني انها لا يمكن مع اخطارها بالبال واخطار
ما هي مقومة له بالبال حتى يكون هذا مخطرا بالبال وهذا مخطرا بالبال
بالتعقل ان يسلبها كما انه يجب للماهية بالتعقل خالية عنه مع تصورها
اعني تصور الماهية في الذهن فهذا كان اراد انا نعقل كنه البسيط مع الذ
هول عن بعض اجزائه فهو مكابرة وان اراد تعقل الشيء بالكنه باعتبار بعض حصوله
نفسه في العقل وتعقل المركب هو جميع اجزائه وكيف يتصور حصوله

بنفسه مع عدم حصول جزئه نعم يمكن ان لا يكون الجزء ملتفتا اليه قصدا
و مخطرا بالبال حيث لا يكون معلوما بالتفصيل بل بالاجمال والاخطار بالبال
اخص من المعلوم فان الامور المعلومة اجمالاً معلومة وان لم تكن مخطرة بالبال ام
ومنشأ وهمه عدم الفرق بين العلم بالشيء واخطاره بالبال وان
اراد انا نعقل وجهه كذلك فنقول لا يخفى ان المراد ان وجوده في الذهن بالحقيقة
يتوقف عليه والمعلوم بالوجه غير موجود فيه حقيقة كما لا يخفى بل
الموجود فيه حقيقة هو ذلك الوجه الذي يجعله قد المتعقل ومرآة فينسب
الوجود في الذهن اليه مجازا وفيه بحث لا نختار انا نعقل كنه البيت مع الذهول
عن بعض اجزائه قوله الشيء بالكنه عبارته ام قلنا انما يفيد ذلك لو كان
حاصلا في العقل حال كونه فيه باقيا على الحقيقة التي له في الخارج حتى لو اعقل
بيت كان ما في العقل احجارا ولبنات واخشابا ركبت فيه على الوجه
الذي ركبت في الخارج ولو عقل انسان كان في العقل حيوان ناطق مركب
من عظم ولحم وجلد وغيرها كما انه في الخارج مركب من هذه الامور ولا يلتزم
ذلك من له ادنى مسكة من العقل بل الحق ان الحاصل في العقل تتقلب فيه
الى كيفية نفسانية كما حققناه في مباحث الوجود الذهني وح لا يلزم من
حصول المركب في العقل حصول اجزائه فيه الا ترى ان تعقل الانسان بالحد هو
القابل للابعاد النامي الحساس المتحرك بالارادة الناطق الذي هو كنه حقيقته
لا يستلزم تعقل العظم والغضروف والشحم والعصب والدماغ وانكار هذا
مكابرة لان انكار ان تعقله يستلزم تعقل جميع اجزائه ثم قيل عدم لزوم تعقل
الجزء الذهني بحسب الوجود الذهني غير مسلم والسند ان ما نعقل الماهية مجملة
يكون جميع اجزائها متعلقة اجمالها وان لم يكن ملتفتا اليه مخطرا بالبال
وما ذكره مبني على توهم عدم الفرق بين العلم والاخطار وهو خلاف
لنفي الشيخ الذي نقله انفا حيث قال ولست اعني بحصولها في العقل

خطورها بالبال ام فهو صريح بان المعقول قد لا يكون مخطرا كما ذكره
المحشي في موضع الاستدلال من انا نعقل الماهية مجملة ولا نخطر بالنا جنسها
ولا فصلها كما اذا تعقلنا مفهوم لفظ الانسان بمعنى ما ان ما لم يخطر
بالبال غير متعقل وهو خلاف نفي الشيخ وفيه بحث لانه لو كان تعقل
الماهية المجملة متضمنا لتعقل جميع اجزائها كما حسبه لكان العالم بالماهية
المجملة كمفهوم لفظ الانسان عالما بجميع اجزائها من الاجناس والفصول والسؤال
عنها بما هو كان طلبا للعلم المعلوم والجواب بالحيوان الناطق
غير مفيد له لان ذلك معلوم له على هذا التقدير لكن السؤال المذكور ليس
طلبا للعلم المعلوم للسائل والجواب مفيد له ضرورة واتفاقا كيف ولو
كان كذلك لكان كل من يعرف معنى لفظ العرش مثلا كان عالما بجميع ما هو
القابل للابعاد المتناظر على زوايا قائمة النامي الحساس الصاهل
ولا شك ان كثيرا ممن يعرف معنى هذا اللفظ لا يعرف جميع هذه الامور
ولا يهتدي اليه اصلا لو فتش عن جميع معلوماته بل منهم من لا يقدر
على تفهيمها البتة ومنشأ الاشتباه عدم الفرق بين المجمل والمعلوم
الغير المخطر بالبال ثم قيل قوله لكن الشيخ ونحن فسره بامتناع سلبه عنه غير مسلم
كيف والشيخ وغيره لم يشترط في مباحث التقدم الى معنى اخر سوى المعاني
الخمسة او الستة وما اورده في موضع الترديد على ذلك لا يدل عليه
اصلا بل يدل على خلافه فان اقتصار كلام الشيخ انه يجب مع تعقل الماهية
تعقل اجزائها اما مفصلة مخطرا بالبال او مجملة غير مخطر ثم يلزم كونها
بحيث لو اخطر بالبال مع اخطار الماهية امتنع سلبها عنه ولا يبقى ذكر
ما توهم انه فسر التقدم بمعنى اخر وقد تكرر لعمري ان هذا الذي له سوء
فهم المرء لهذه فسره في قول المحشي الشيخ فسره راجع الى
حصول الجزء الذهني مع حصول الماهية كما يفصح عنه ما نقله عن الشيخ
المركبة ام

بالعرض ام

الغضروف بالغين والضاد المعجمتين عظم في الاذن

عن حصوله في نفسه في العقل ولنفس المركب جميع اجزائه ام

والسمين ام

فكيف يكون المعقولات لا تكون مخطرة بالبال صح

فلا تكون تعقلها موقوفا على تعقلها ام

لا لان العدم كما حسبه ثم لبرح حاصل كلام الشيخ ما ذكره اصله بل حاصله ان المراد بحصول المعلوم مع حصول الماهية كونهما بحيث يمتنع سلبهما عنها قوله و العدم بحسب العدم تقدم بالعلية قيل فيه بحث لانه حقق ان كلا من الاعدام بشرط تقدمه على سائر الاعدام علة تامة فلا يكون هو وحده علة تامة فينحصر حاصل الجواب الى ان كلا من الاعدام وليس حاله وحده الاجزاء كذلك اعني ليس وحده بشرط جزء بدون مداخلة سائر الاجزاء علة تامة في مرتبة من المراتب ولكن حاصله ان المعلول كلما تنتفي في عدمه عن عدم جزء ما من الاجزاء ولا ينفى في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فهذا سياق الكلام اوله على المسامحة والاجمال لتوجه عليه السؤال ثم فصل الجواب المفصل في الجواب

قوله ثم كل واحد من عدم الاجزاء قيل انما يحتاج الى ذكره اذا ثبت ان عدم الشيء المعين امر شخصي دون اثباته خرط القتاد ولا يقال الحكم يكون شخصا وكان عدمه المستند الى عدم احد العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى لجاز ان يتصف شخص آخر من العدم اذا انتفى جزء آخر لانا نقول الملازمة ممنوعة لان كلية لا يستلزم تعاقب افراده وهو ظ ثم الظاهر ان عدم كل واحد من الاجزاء له دخل لخصوصه في استتباع عدم المعلول بل علته انتفاء احد عدد الوجوه بل انتفاء علته التامة المستلزم له انتفاء احد العدد وفيه بحث لانه يمتنع توارد العلل التامة على المعلول الواحد بالعدد وامتناع توارد ها على المعلول الشخصي بناء على انه واحد بالعدد وجواز التوارد على الكلي لان كثرته فالحكم المدلول عليه بقوله انما يحتاج الى ذكره اذا ثبت انه غير مسلم لجواز ان يكون عدمه الا نوعيا واحدا بالعدد كما يشعر به ما ذكره في جواب سؤاله وثانيا ادعاه من ان عدم كل واحد من الاجزاء انما يستقيم اذا لم يكف في وجوده جميع الاجزاء في وجود المعلول اما اذا اكتفى فيه فالظاهر فيه انه بالتعاقب العلل الحجة يرتفع اوله

والجواب ان حاصل كلامه لعدم جواب الايراد ان كلا منها مع هذا الشرط علة تامة صح

النتيجة صح

ان عدم الشيء المعين امر شخصي صح

لما دخل له بخصوصه في استتباع عدم المعلول صح

وبالذات بجزء وبار بقاعدة يمتنع الكلي لا الكلي على الماهية فيه قوله لا دخل لجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم له وذلك لان المتقوم في الخارج لا يكون متحدا مع المتأخر ذاتا فتغايرا في الخارج وحينئذ يمتنع حمله عليه وفيه بحث لانه ليس المراد بتقدم الجزء على الكل التقدم الزماني حتى يكون منافيا لاتحادهما في الخارج بل المراد التقدم الطبيعي وهو على ما مر راجع الى الاحقية بما بخصوصه ومن البين ان هذا لا ينافي اتحادهما ذاتا في الخارج اذ من يجوز ان يكونا متحدين فيه ويكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق واولى من نسبته الى الشيء مع ان الوجود واحد وكان نسبة العلة الى الشخص المعين من حيث انه طبيعة اولى من نسبته اليه من حيث انه بناء قيل لا نسلم ان التقدم الطبيعي راجع الى الاحقية بل التقدم الطبيعي بالمعنى الاحقي هو المعنى الذي يلزم كون الشيء محتاجا اليه ولا يكون كا قبله في وجوده بالمعنى الاعم هذا المعنى من غير اعتبار القيد الاخير وفيه بحث لان المعنى اللازم لكون الشيء محتاجا اليه المعبر عنه بالتقدم الطبيعي هو ضرب من الاحقية كما مر تحقيقه ثم قيل لو كان للوجود ذات موجودة ولم يكن امرا انتزاعيا لكان لهذا القول وجه لصحة يكون ذات الوجود واحدا ونسبته الى الكل والجزء مختلفا واما على ما هو التحقيق من ان الوجود نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من الماهيات وليس له ذات عينية فلا يتصور الاختلاف فيها فيه كما لا يخفى على من له ادنى فطرة سليمة كيف والوجود لا فرد له سوى الحقيقي للمصدر بالاضافة على ما اعترف به المحشي او بالوصف كالوجود الذي لا سبب له كما صرح به بهمنيار وغيره ولما كان وجود الاجزاء من مناخر لفظ تخصيص الوجود بالوصفين وليس فيهما سوى فرد بين الحصتين فما معنى اتحادهما لو كان للاختلاف بالتقدم والتاخر عن منافاة لان لها في الوجود كما زعمه لمخذ صحح جعل المادة والتقوم صرحوا في الفرق بين الجنس والمادة بان الجنس محمول والمادة غير محمول بناء على كونها جزءا الموجود ما

من نسبته اليه من حيث انه كل كما ان نسبة العارض الى ما هو واسطة في العروض احق صح

ولا معنى له

المصنف المتعين صح

وما كان وجودها استقلاليا صح

زع ام

عليه وعلى ما نحن فيه الا بجمع هذا الكلام وفيه بحث اذ ما ذكره من ان ليس
للوجود ذات موجودة بل امر انتزاعي بتنفي ان لا يكون للمجلس ذاتا
وجه واحد ولا تنفي ان لا يكون للمجرى ذاتا وجه واحد ويكون نسبة هذا
الوجه الى تلك الذات من حيث انها انسان وكان العارض الخارجي جاز ان يختلف
نسبته الى ذات واحدة اذا اخذت بوجهين كما اعترف به كذلك العارض
الا انتزاعي جاز ان يختلف نسبته الى ذات واحدة اذا اخذت بوجهين وقد
نوقع بينهما في ذكر فطالب بالبيان وما ذكره من ان ليس للوجود فيه سوى
التخصيص المتعين بالاضافة والوصف لا ينافي ان يكون الامر واحد بسيط
في الخارج وجه واحد يخصص بالاضافة اليه ولما اعتبر ذلك الامر
كثرة عقلية يعرض لوجوده ايضا كثرة بواسطة الاضافة الى تلك الكثرة
مثله وجه انسان من حيث انه وجوده ومن حيث انه وجه جسم ووجه
حساس ووجه ناطق كثير ولا محذور في ذلك ولانه ان يوصف لمن حيث
انه كثير اوصاف مختلفة كالتقدم والتاخر المذكورين ثم الملازمة المدلولة
عليها بقوله لو كان الاتصاف بالتقدم والتاخر غير مناف للاتحاد فقد
صح حمل المادة ممنوعة ان اريد صحة حمل المادة من حيث انها مادة من هذه
الحيثية جزء الجزء من حيث هو جزء بعض الكلام فلا يكون متحدا معه من هذه الحيثية
ولا يصح حمله عليه من هذه الجهة وليس امتناع حمل المادة بواسطة تقدمها كما
حسبه له التقدم لا ينافي الحمل الا ترى ان الثوب قد يتقدم على الاسود
بصح حمله عليه وسلم ان اريد صحة حمل المادة لا من حيث انها مادة بل من
حيثية اخرى ويصح بطلان اللازم لان المادة من حيث انها جنس محمول كما
سيأتي وهذا ترى نظيره ان التقدم لا ينافي الاتحاد لو كان منافيا
لما صح حمل المادة باي وجه اخر اتفق ان كان بينهما مغايرة في الوجود
الخ فلكل علمت الفرق بين الجنس والمادة وان ما هو جنس ليس جزءا وان

من حيث انها حيوان مثلا احق واحرى من نسبته اليها ام

كذلك ام

واحد ام

فانها ام

وي ام

ثلاث ام

ما هو جزء ليس جنسا فلا شيء عندك هذا النقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع
ما فيه من المناقشة التي لا تخفى على المتفطن فان قلت المادة العقلية الصرفة التي
يعرضها التعدد في البسائط كاللون في السواد مثلا غير متميزة في الوجود الخارجي
كما صرح به الشيخ فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجود بل قلت لا تركيب
هناك حقيقة فان ذلك امر فرضه العقل فيه بضرب من التحليل ونسبه ان
اطلاق التركيب عليه وعلى جزئه على سبيل الاشتراك بل اطلاقه قد مع ذكر على
سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ ايماء الى ذلك وقد صرح به في التعليقات
ثم لو تنزلنا عن هذا المقام اخترنا الشق الثاني ولا يرد النقض بالعلة المعدة كما
ذكره الشارح لان المعد لوجود شيء في الخارج ربما يتقدم بالوجود الذهني
لجواز كون موجود ذهني معدا لموجود خارجي وكذا الكلام في العكس اما
ما هو جزء للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الذهني فلا بد ان يتقدم في الوجود
الذهني وكذا ما هو جزء بحسب وجوده الخارجي الا ما خفي في قولنا يجب
تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي هو بحسبه هو وجود الكل ولا يجب في المعد
للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج ولا في معد وجود
شيء في الذهني ان يكون متقدما على ذلك الشيء بحسب الذهني وفيه بحث
اما اولا فلان الجواب بما اختاره من ان الجنس عين الجزء يبطل اصل الدعوى
وهو تقدم الجزء في كلا الوجودين بيان ذلك ان الماهية تحصل في الذهني
بحصول حده التام فيه بلا خفاء واجزاء الحد التام متحدة في الاجناس
والفصول كما بين في موضعه فلو كان الجزء عين الجنس كما حسبه لزم تحقق المركب
في الذهني بدون جزئه الذي هو المادة فلم يكن المادة متقدما في الوجود
الذهني اما اذا كان الجنس مع الجزء المادي متحدين بالذات متغايرين
بالاعتبار كما ذهب اليه الجمهور فلا يلزم ذلك لاتحادهما بالذات واما ثانيا
فلان المادة العقلية يعرضها التعدد في البسيط وان لم يكن متميزة في الوجود

فالوجود ام

ذهني ام

حقق ام

التم

بخارجي لكنهما في التقدم متغايرة وح يجوز ان يكون الوجه بحسب الخارج الاضافة
اليهما متقدما عليه نفسه بحسب اضافته الى البسيط المذكور على انك ستقف على
ان التركيب من المادة والصورة في ساير المواضع اعتباري واعتبار التقدم
والتأخر فيهما من هذا القبيل وعلى هذا الفاضل الى نفي التركيب عن المركبات
المعقولة التي قد اعتبر التقدم التركيب فيها واما اختيار المحشي الكامل ففيه ان
الغرض من اعتبار تلك الخواص سيما التقدم المذكور الذي هو الخاصة المطلقة
للجزء ان يمتنع بها الجزء عن غيره ولما كان الجزء الخارجي متقدما في الوجود الخارجي فقط
وكثير من الامور يشاركه في ذلك والجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني فقط وكثير
من الامور يشاركه في ذلك فلا يتميز بهذه الخاصة عن مشاركاته في التقدم — الجزء ص
المذكور والفارق الذي ذكره بينه وبين المعترض ان الجزء يجب ان يكون
متقدما في الوجود الذي هو جزء فيه بخلاف المعترض يتميز به افراده الجزء عن
المعترض وبالجملة لو كانت الخاصة المطلقة هذه لم يترتب عليها التمييز الذي
هو المقصود من اعتبارها فالوجه ان يحمل على المعنى الاول لانها يميز الجزء
عن جميع ما عداه **قوله** وعلى الثاني لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي الى قوله فيه
بحث لان التقدم الخارجي اللازم للجزء يعطي ما حققه انفا يعني انه لو كان
له وجود خارجي مغاير لكان متقدما فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء عن
الوسط في الثبوت والجواب ان التقدم المفسر بالحيثية المذكورة سبب
الاستغناء وان لم يتحقق التقدم بالفعل وح ينبغي النظر فيه ان الاستغناء
مستند الى ذلك الحيثية فتدبر فيه ففيه ما فيه وفيه بحث لا يخفى في الجواب — الحيثية ص
ان يدعي استلزام المذكورة للاستغناء واستلزامها الظاهر فان الجزء
المحيث بالحيثية المذكورة ان كان له وجود مغاير لوجود الكل في الخارج
كان متقدما عليه فيه وان لم يكن له وجود مغاير له وكان عينه في الخارج
كان حاصلا عند حصوله فيستغني عن سبب جديد وح يسقط النظر الذي

فاذا لم يكن متقدما له
وجود خارجي مغاير
كما في مثال اللون لم يكن
متقدما صح

يبتني على جوابه **قوله** يعني ان حصول الجزء المركب كالجدار للبيت واللون للسولة
لا يفتقر الى سبب جديد **اقول** حصول الجزء المركب لا يفتقر الى سبب اصلا لا قديم
ولا جديد والمحتاج الى السبب حصول الجزء لمادة المركب لا الذات السولة في
ذاته لون وليس سبب يجعل السولة لونا اصلا بل السبب يجعل الثوب ذا لون
فتامل **قوله** بل يجب تصور الماهية لو صح ذلك لكان تصور الماهية مستلزما
لاثبات جميع الذاتيات لها وهو ظاهر الفساد وقيل مراد الشارح بقوله يجب
عن الواسطة له عن غيره مطلقا واعتمد في ذلك على ما ذكره عن قريب وهو
قوله يجب اخطار الجزء والماهية بالبال له هو قرينة جلية على ذلك فهذا الحمل
اوله ثم فصل وفيه بحث لان قول الشارح يجب اخطار الجزء والماهية ناظر
بالمعنى الاخص — الى اللوازم البينة المعنى الاخص لا الى هذا القسم كما ينادي عليه قوله وهذه خاصة
له حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما
والاخص ان اكتفي بتصور الماهية والحق عن الوسط مشترك بين القسمين
فلا يكون التوزيع باعتبار الغنى عن الواسطة بل هو باعتبار الغنى عن اخطار
الجزء كما هو المتبادر **قوله** كما في البيت لا شك ان هناك آلات عرضت لها
هيئة مخصوصة من باب الوضع فلو اطلق لفظ البيت على تلك الآلات حال
كونها معروضة للهيئة المخصوصة كانت الهيئة خارجة عن الذات التي عبر عنها
بالبيت وهو جوهر متقوم بالعرض قطعا ولو اطلق على الآلات
والهيئة جميعا كان عرضا وجوهرا في نفس الامر وقد سميا باسم واحد فلا
يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا كما ان مجموع الجسم والحركة القائمة به لا يكون
جوهرا ولا عرضا ثم في جعل الهيئة العارضة للتكون اعتبارية والهيئة العارضة — للعكس ع
للآلات البيت حقيقية نظر وكذا في جعل الحاجة جزء للمحجوب فتامل قيل قوله فلا
يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا غير مسلم ولم لا يجوز ان يكون جوهر المركب
حد يكون هو عليه او هذا المجموع له يحتاج الى موضوع وقد صرح الشيخ في الشفاء

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بابن الصدر عنه
وكفى ...

بان المركب من الجوهر والعرض القائم به جوهر بهذا الدليل وفيه بحث لانه صدق الجوهر
لا يصدق على هذا المجموع اما اولا فلان الوحدة الجنسية معتبرة في تقسيم
الجنس العالي الى المقولات العشر كما يجي في موضعه فيكون معتبرة في حد كل
منها والمجموع المذكور ليس جنسا واحدا بل مركبا من جنسين واما ثانيا فلان
هذا المجموع محتاج الى العرض الذي هو جزؤه بحيث لا يمكن تحققه بدونه وهو
محتاج الى الموضوع والمحتاج الى المحتاج الى الشي محتاج الى ذلك الشي فيكون كذلك م
المجموع محتاجا الى الموضوع بحيث لا يمكن تحققه بدونه واحتياج العرض الى
الموضوع يكون كذلك فكيف لا يصدق عليه انه لا يحتاج الى الموضوع على ان
ما استدل به من قوله هذا المجموع لا يحتاج الى موضوع لاختصاصه بالجوهر
والعرض القائم به بل نسبته الى مجموع الجوهر والعرض القائم به نسبة واحدة اليه م
فلو اقتضى ذلك دخول المجموع الاول في تعريف الجوهر لاقتضى دخول المجموع
الثاني فيه وهو ليس بجوهر وفاقا ثم قيل كلام الشارح مبني على ما هو المشهور
من ان الوضع من الاعراض الموجودة في الخارج واما الهيئة العارضة لاحاد العسكر
نحو انتسابهم الى معين وتوافقهم على امر معين وامثال ذلك من الاعراض الاعتبارية ملكه م
واما جعل المزاج خارجا من المجموع فقد اضرب عنه الى الصورة النوعية فلا [?]
عليه شي وفيه بحث لانه قد نقل بعض المتكلمين ان الحكماء قسموا الموجود الخارجي الى
الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض وهو بعينه مطابق للواقع وعلى تقدير
مطابقته يكون الاعراض مطلقا من الموجودات الخارجية لا بعضها ولا يصلح
ذلك جوابا لمن يطلب الفرق بين الهيئة العارضة لاجزاء البيت والهيئة العارضة
لاحاد العسكر وحمل المزاج على الصورة النوعية عنايته لا دلالة للكلام عليه
فلا ينبغي ان يلتفت اليه قوله وحدة حقيقية مختصة باللوازم والآثار فيه فائدة [?]
قلت القسم الاول ايضا مختص باللوازم والآثار فان العسكر والعشرة مختصان
بلوازم وآثار لا توجد بغيرهما قلت المراد باللوازم والآثار لوازم وآثار له

يكون حينئذ مجموع آثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم للوحدة الحاصلة
بالتركيب كما يشعر به العبارة وليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم الآحاد
ليست م بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست حينئذ مجموع خواص الاجزاء كاليا
قوت مثلا ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية وفيه بحث لانه قولكم ليس في العسكر
والعشرة الا اجتماع لوازم الآحاد غير مسلم لان اجتماع الآحاد في كل من الصورتين
لوازم غير مجموع لوازم الآحاد الا يرى ان الحبل الحاصل من عشرة خيوط مثلا
يقوى على اصعاد جميع قوى الخيوط التي فيه ثم ان اراد بقوله بخلاف المعادن
فان لها خواص ليست حينئذ مجموع خواص الاجزاء انها ليست عين مجموع
فيها م خواص الاجزاء المادية والصورية فلا نم ان ههنا خاصية من هذا القبيل
وان اراد انها ليست عين مجموع خواص الاجزاء المادية فنسلم لكن لا نم ان ليس
في العسكر والعشرة امثال ذلك قال بعض الفضلاء ان كفى في الوحدة الحقيقية
حلول بعض اجزاء المركب في البعض يكون العرض المركب من الحال والمحل واحدا
حقيقيا وان كان المحل حسيا وكذا الجوهر المركب منها فلا وجه لنفي التركيب
يتيقن م الحقيقي عنها وان لم يكف ذلك بل لابد فيه من شرط آخر فلم يخف انتفاء ذلك
الشرط في صورة المركب من المحل والحال المذكورين لم يجزم بسلب الوحدة الحقيقية
عنها فلا وجه لنفي الوحدة الحقيقية عن العرض المركب من المحل المذكور والحال
مطلقا على انا نقول لو تم ما ذكره من الدليل يلزم ان لا يكون السرير المركب
من القطع بجسم والهيئة الحالة فيها واحدا حقيقيا وهو خلاف ما صرح به
المحققون وفيه بحث فان الواحد الحقيقي ما يكون نفس ذاته امرا واحدا
لا انها امور متعددة توصف بالوحدة اذا اخذت مع صفة واحدة كالمركب
واحدة م من اربعة اجزاء خارجية فان ذاته اربعة ولو اخذت مع صفة كالاربعة
او المربعية يوصف بالوحدة فيقال اربعة واحدة او مربع واحد ولا شك
بلغ ان المركب من العرض ومحله ليس واحدا حقيقيا ثم الظاهر ليس واحدا حقيقيا

السريرة

كما حسبه بل هو واحد صناعي كما حقق في موضعه قوله فانه ربما يخفى التصديق
لخفاء في تصورات اطرافه فيزيل الخفاء بالتنبيه لا يخفى ان ظاهره ان التنبيه لا يزيل خفاء
تصورات اطراف ذلك التصديق بل انما يزيل الخفاء عن نفس الحكم فان تذكير الجزئيات
التي صارت في مبداء الفطرة معدة لفيضان الحكم الكلي بعد التفطن لذلك الحكم بل يبقى
الحكم بديهيا صارت تلك الجزئيات معدة لفيضان الحكم الكلي في ذلك الوقت فيجب
ان يقال الشارح لم يحكم بان خفاء تصورات الاطراف يزول بالتنبيه حتى يتوجه عليه يزول م
ما ذكره بل حكم بان الخفاء الحاصل في التصديق بواسطة خفاء تصورات
اطرافه يزول بالتنبيه ولا حجة في ان يزول الخفاء الحاصل بسبب امر اخر لا يزول
ذلك السبب قوله وقد تحير افهام العلماء في كيفية تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة
فيه انك خبير بان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة
واطلاق المحمول على الجزء مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا
بحسب التعقل والاعتبار وحينئذ هذا الاشكال في التركيب العقلي يعني تفصيل ذلك انه
قلت ما الذي يختاره من الاحتمالات الاربع في تلك الاجزاء العقلية اعني المادة
والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس
والفصل موجودان بوجود واحد فان قلت يلزم المحذور اللازم من الاحتمال الاول
وهو وجود الكل بدون الجزء وقيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة
الجنس الماخوذة بشرط الفصل على ما يجيء تحقيقه لا يغاير الفصل الا في الذهن فله
في الخارج فان الحيوان له بشرط شيء مثلا اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم
اليه الناطق من حيث انه بعينه ويحصل الا من حيث انه امر اخر يحصل منهما ثالث
ومن ثم قال في الشفاء وان الجسمية التي بمعنى الجنس وجوده محصل فيه وجود النوع
لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية
بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع له غير فيه
العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكنه ان يضيف في شيء من الاشياء الجسمية التي هي

طبيعة الجنس وجها يحصل هو او لا وينضم اليه شيء اخر حتى يحدث الحيوان النوع
في العقل لانه لو فعل ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على
طبيعة النوع بل كان جزء منه ايضا بل انما يحدث الشيء الذي هو النوع طبيعة
الجنس في الوجود والتعقل معا الا اذا اخذت النوع بتمامه ولا يكون الفصل
خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل يكون متضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي او
ما نا اليها انتهى اقول فالوجود انما يتوحدهما من حيث الوحدة لا من حيث هما
اثنان نظير ذلك بوجه ما يتحد ذلك من وحدة الصورة الجسمية الواحدة
بوصل الهيولى التي هي معروض الانفصال اعني المعروض له من حيث انهما
مكثرة بل الوحدة والكثرة انما يحصلان بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في مكثرة م
الهيولى بسبب وحدة الصورة وكثرتها وفيه بحث اما اولا فلان الجزء لو كان
متحدا مع المحمول بالذات كان عينه ويصح حمله على ما يصح حمل المحمول المتحد معه
عليه حقيقة لا مسامحة غاية الامر ان الجزئية لا يكون منشا الحمل كما ان
البناء محمول على الطبيب حقيقة وليس الطبابة منشا البناء واما ثانيا
فلان المادة والصورة لو كانتا موجودتين متغايرتين ويجيء الفصل بوجودين م
موجودين بوجود واحد كانت المادة والجنس مختلفين ذاتا وكذا الصورة
والفصل وحينئذ لم يكن حمول الجنس والفصل حصولهما فلو نقل الماهية الجنس و
الفصل لم يكن المادة والصورة موجودة اذ ليس من الماهية سوى الجنس
والفصل وهما غير المادة والصورة ذاتا واعتبارا على التقدير المذكور
فيلزم وجود الكل بدون الجزء وله يندفع بذلك ما ذكره من ان طبيعة الجنس وجوده م
الماخوذة بشرط الفصل غير مغاير للفصل كما لا يذهب على ذي مسكة على ان
ما ذكره خال عن التحصيل وليس معنى كلام الشيخ ذلك قوله هذه الاجزاء اما
ان يكون صورا عقلية لامور متعددة او لامر واحد انما يستقيم هذا الترديد
لو كانت الاجزاء العقلية صورا ذهنية وذلك مبني على ما حسبه بعض المتاخرين

جزائه الاجزاء العقلية اجزاء للماهية في الوجود الذهني فمعنى كون الصور الحاصلة
من الانسان في الذهن مركبة من الحيوان والناطق وليس كذلك ضرورة ان
ما في الذهن من الانسان ليس حيوانا وله ناطقا بل الاجزاء العقلية عبارة
عن امور يحصلها تقسيم العقل الماهية الى امور بان القسم صالح لان يحمل على الماهية
وان كان لا باعتبار الجزئية مثله كما جاز للعقل ان يقسم الانسان الى اجزاء
بحيث ان مقدارية جاز له ان يقسمه بحسب الصفات والاثار الى جوهر قابل للابعاد
نام حساس متحرك بالارادة ناطق فهذه الاقسام اجزاء تحليلية للانسان الموجود
في الخارج لا انها اجزاء لما يحصل من الانسان في العقل والانسان امر واحد يتكثر
بتقسيم العقل الى هذه الاقسام كما انه يتكثر بتقسيمه الى الاجزاء المقدارية
ولما كان جميع هذه الاقسام ذاتا ووجودا امرا واحدا في نفس الامر وهو
الانسان جاز حمل كل واحد منها عليه وعلى بعض اخر منها فظهر ان هذه الاجزاء
ليست صورا ذهنية حتى تقدح فيها بانها صور لامر واحد او لامور متعددة
لوجوده بل هي اجزاء فرضية لموجود واحد واقع في نفس الامر فلا يكون متغايرة في
الخارج بل بحسب تقسيم العقل الامر الواحد اليها يصير متغايرة وعلى هذا
يحمل قول الشيخ قد يتميز في الذهن فقط قوله او لامر واحد قيل في هذا
النحو بحث لانه ان كان المراد بقوله اما ان يكون صورا لامور متعددة ان
يكون صورا عقلية لمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم الثاني لان الاجزاء لما كانت
متغايرة المفهوم فتكون باعتبار وجودها في الذهن صور المفهومات متعددة
ضرورة وان كان المراد ان يكون صادقة على امور متعددة فالقسم الاول
غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة على امر واحد هو الماهية لا محالة الكلام
الثاني ام في تلك الاجزاء فيكون من القسم الاول البتة وايضا لا يكون القسم الاول
بالخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان المعتبر في القسم الاول ان يكون
الامور المتعددة التي يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود ويبني ذلك

هو

هو الاحتمال الاول بل هو ان يتحد تلك الاجزاء مع داخله فيها بالماهية وان كان
المراد اعم من المعنيين فلا يقابل بين القسم الاول والثاني لانه يجوز ان يكون
صورا لامور متعددة بالمعنى الاول وصورا لامر واحد بالمعنى الثاني فيكون
معنى القسمة في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه وعكس ان يقال بعد اعتبار المعنى الثالث
الاعم ان المعتبر في القسم الثاني ان لا يكون صورا لامور متعددة بل لامر واحد
وح يظهر التقابل ثم ان سيد المحققين قدس سره حصر الاحتمالات المذكورة
باحتماله الثالث في كلام الشرح ولم يقسم الاحتمال الثاني الى قسمين وذكر اوله
ما هو الثالث في كلام الشرح واورد عليه الرد المذكور ولم يدخل في الاحتمال
لانه لان هذه اما راجع الى الاحتمال الثاني او خارج عن البحث في الاجزاء
كما يظهر من الرد وفيه بحث اما اولا فلانا نختار ان المراد انها صور
عقلية لمفهومات متعددة قوله فلا يحتمل القسم الثاني قلنا ان اراد انه غير
محتمل على تقدير وقوع القسم الاول كما يفهم مما استدل به على ذلك فمسلم
لكن بطلان اللازم ممنوع لان الترديد بين القسمين لا يقتضي وقوعهما
معا وهو ظاهر وان اراد انه غير محتمل على تقدير عدم وقوع القسم
الاول او وقوع القسم الثاني بدله فمم وما ذكره في معرض الاستدلال لا يفيد
ذلك او نختار ان المراد انها صادقة على امور متعددة وان كان هذا
غير مستفاد من العبارة قوله القسم الاول غير محتمل قلنا انه غير محتمل
على تقدير وقوع القسم الثاني لا على تقدير عدم وقوعه ووقوع القسم
الاول بدله ولا محذور في ذلك كما عرفت في الصورة الاولى مفصلا
واما ثانيا فلان الصورة لم تفسر بالمعنى الاعم من الصورة العلمية ويحتمل فكيف قوله ح
يستقيم حملها عليه بلا قرينة لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة
فيه بحث له ليس للوجه حلول في الماهية اصلا كما عرفت مرة فالاولى على
ان يقال لما كانت الاجزاء ذواتا متعددة في الخارج وقد عرفت

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بالراغب
وكفى عبده ١١٧٥

ان تخصيص الحجه بالاضافة الى الماهية كان وجوه هذا غني وجوه ذاك
بلو رينه **قوله** قد حصل له معان فان بعض الفضلاء ان اراد بحصول الكمال
لشيء ثبوتها له وثبوتها له ثبوتا عقليا يكون تلك الكمالات محمولة كالمفهومات المنتزعة منها
ولعدام فيلزم ان يكون الانسان مثلا نموا او حركة ارادية وهو بين البطلان
وان اراد ثبوتها له ثبوت الاعراض لمحالها يلزم ان يكون الشيء متقدما
على تلك الكمالات ومتقوما قبلها فلا يكون المفهومات المنتزعة منها داخلة فيه
وذاتيات له وفيه بحث لانا نختار ان المراد هو القسم الثاني قوله يلزم ان يكون
الشيء متقدما على تلك الكمالات ومتقوما قبلها قلنا مسلم لكن لا نم ان المفهومات
المنتزعة منها لا يكون داخلة فيه فان المشتق يدل على ذات مبهم باعتبار
معنى معين كما مر تحقيقه في الحواشي السابقة والذات هيهنا هو الصورة لعدم
الداخلة في الماهية والمعنى المعين هو اثرها الذي نعرفها به قالوا انا لم نكن
لنا طريق الى معرفة الصور النوعية الا باثارها فسر الصور المذكورة
بها فان الشيخ في حكمة العلائية عند بيان ان الناطق في الحيوان بالفارسية معنى م
تفسير ناطق اى بود كه اورا نفسى سخن كوست ثم الاثر الذي يعبر به الصورة
هو الاثر القريب منها لان الاثر البعيد عنها مبداؤه القريب غير الصورة
فلا يتميز الصورة به فان نفي الاثر القريب مميز الصورة به وان
لم يتعين ووجدوا اثرين في مرتبة واحدة كالحس والحركة الارادية ميزوا
بهما معا تنبيها على ذلك قالوا فصل الحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة
فاذن دلالة الفصول كالنامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق على
فيه م الاثار الخارجة عن الانسان فقط المرعية التعبير لكونها داخلة هذه
الاثار اجل المفهوم مع تحققها الذوات المحققة ولا محذور في ذلك كما حقق في موضعه
وبهذا التحقيق يسقط ما نقل الشارح عن بعض المحققين في الوجه
الثالث بان يختار هذه الكمالات حاصلة للشيء المنتقعه لمعان اخرى خارجة

عن ذلك الشيء فلا نسلم ان المشتق منها لا يكون ذاتيا له لما بيناه مفصلا
وبه يسقط ايضا ما ذكره الشارح من ان الاجزاء المحمولة له يكون مفهومات
المشتقات لانا نختار ان ماخذ الاشتقاق خارجة ولا ينافي ذلك كون
المشتقات من تلك الماخذ من الاجزاء المحمولة للماهية **قوله** ويستفاد منها الى قوله
التحقيق اي معنى المشتق له يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض
والاسود ونظائرهما اما اي يعبر عنه بالفارسية بسفيد وسياه واما
لهما ولا يدخل في مفهومها الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم
الابيض شيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل
فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما
معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل يحكم
اما بديهة او بالبرهان ان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا بان يكون
منها م ناعتا لشيء اخر مغايرا لها شايعا فيه لا كجزء منه ويسميه بالعرض
وبعضها ليس كذلك ولولا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء هو
ابيض واسود وهذا كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان الخشب مثلا
ناعت لغيره ثم لما لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم بان هناك
شيئا صار خشبا بالعرض ومن هيهنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات وما
في حكمها كما هو التحقيق اليه ولذا امكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه
في عرضيته كما وقع في الالوان فان كثيرا منهم بديهي ومع ذلك نازع
بعض الحكماء في عرضيته ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور
النزاع فان العاقل لا يشك في ان السواد بالمعنى الذي اخترعه ليس جوهرا
قائما بذاته وقد يسمى مثالا ثم وان كان خلاف ظاهر اقاويل الشيخ
عنه م والمتاخرين لكنه ما انقدح عند المطالعة والفطرة السليمة تساعده ويساعده
ممن يوجد بما بين دفتي الشفاء وفيه بحث من وجوه منها ان قوله لا يدخل

في مفهوم المشتق الموصوف غير مسلم لجواز ان يدخل فيه لا على وجه العموم ولا
على وجه الخصوص بل يتعلق الحدث الذي هو ماخذ الاشتقاق به لا بغيره كما
يدل عليه تغيير التقسيم اياه بما يدل على ذات مبهم باعتبار معنى معين وقد مر
تفصيله في مباحث الوجود ومنها ان الشي لو كان داخلا في مفهوم الابيض
ووصف به الثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الثوب الشي الابيض
كما حسبه بل كان معناه الثوب الشي له البياض او ما يجري مجرى ذلك وكذا
اذا دخل في مفهومه الثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الثوب الثوب
الابيض كما حسبه بل كان معناه الثوب الثوب له البياض او ما شابه
ذلك وهو ظاهر مما اوضحناه آنفا على ما اختاره من ان المشتق في المشتقات
لا اتحاد بها واما ما ذكره من انه ليس مما نوقن بما بين دفتي الشفاء فلا يشك في
صدقه من تتبع كلام هذا القائل ولوازمه مع ما في الشفاء **قوله** وهذا هو
القول بان الاجزاء المحمولة بمعنى المركب في الخارج قيل لا يخفى ان اصحاب هذا
القول يثبتون وجود الكلي الطبيعي فتلك الاجزاء غير موجودة في الخارج عندهم
فلا يكون معنى المركب في الخارج ومتحدا معه في الجعل الابنا وبل في صوان وجود
الشخص ينسب اليها بالعرض فهناك وجود واحد هو للشخص بالذات ولها بالعرض
وقد يكون مجوز بحمل بواسطة هذا الاتحاد وفيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم
من نفي وجود الكلي في الخارج نفي وجود هذه الاجزاء فيه لجواز ان يكون موجودة
فيه موصوفا بالجزئية لا بالكلية فانها في حدود ذواتها ليست كلية ولا جزئية
ولا ينافي شيئا منهما في وجوده في الخارج عندهم وهناك عين الشخص ذاتا ووجودا
واما ثانيا فلانه لو لم يكن موجودة في الخارج كانت لا محالة معدومة فيه
لامتناع الواسطة وح لا يكون لها وجود في الخارج اصلا فلم يصدق
انها موجودة بوجود غيرها على ان كون الشي موجودا بوجود غيره مما ينافي
من ان الوجوه ينكر ينكر الموضوع واما ثالثا فلانه مذهب ان وجود الشخص وجودها

لكن لانسلم ان ذلك يقتضي صحة حملها عليه فان محل كما يحتمل هو الحكم باتحاد
الموضوع والمحمول والشخص ليس متحدا مع تلك الاجزاء لانه عنده موجود في الخارج
وتلك الاجزاء معدومة فيه لا باتحاد وجودهما حتى يكون اتحاد الوجود مصححا
لصحة الحمل **قوله** فلا اشكال عليه الا ما سبق وهذا الاشكال انما يرد عليه
لو كانت تلك الاجزاء امورا عقلية لذلك الامر الواحد وليس كذلك بل هي اجزاء
تحليلية لذلك الامر الواحد كما حققناه آنفا قيل قد استبان من هنا ان يكون
الحكم باتحادهما مجازا من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم في الوجود لعلاقة
بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي منتزعة عنه كما
صرح فيكون تسميتها بالجزء مجرد اصطلاح وان لا يكون في العقل ما هو
موجود الوجود الخارجي حقيقة بل الامر المنتزع عنه فيكون وجود الامر الخارجي
في العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه وان يكون تلك الذات البسيطة الشخصية
مسلوبة عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض وقد مر تفصيل ما فيه
وفيه بحث لانا لا نسلم ان الحكم باتحادهما مجاز وانما يكون كذلك
لو لم يكن تلك الاجزاء موجودة في الخارج كما حسبه هذا القائل وقد بينا فساد
ما استدل به على ذلك آنفا وانها موجودة في الخارج حقيقة عندهم وهناك
عين الشخص ذاتا ووجودا ولا نسلم ان تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي
فانها اجزاء تحليلية كما حققناه انفا وح لا يكون تسميتها بالجزء مجرد اصطلاح
كما حسبه ولا نسلم انه لا يكون حينئذ في العقل ما هو موجود الوجود الخارجي حقيقة
فان مجموع الاجزاء التحليلية للشي عين ذلك الشي فاذا حصل جميعها في العقل
كان هذا الشي حاصلا فيه **قوله** وقد يؤخذ موله وقد يؤخذ محمولة المعنى الواحد
الذي هو جزء تحليلي من الماهية لها اخذ بشرط ان لا يدخل فيه امر اخر كان مادة
لها وان اخذ بوجه لها بان يدخل فيه امر اخر كان جنسا لها قال الشيخ في
الهيات الشفاء ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنسا الا بان

من الصور اذا تغير حتى لو مادة في اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من
الكليات المشهوره وتحقق بيانها في الجنس وقع ببيان تكثر اشكاله على المتوسطين مثال ٤م
في النظر فنقول ان الجسم قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه ماده له فانه
كان ماده الانسان كان لا محاله جزا منه وجوده واستحال ان يحمل الكل على
الكل فلينظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد
اعتبر ماده فينا لك يتيسر لنا سبيل الحق فيما نريد بيانه فاذا اخذنا الجسم
جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا وبشرط انه ليس داخله فيه
معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك
كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا في الجسمية مضافا اليهما فالجسم ماده فان اخذنا
الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض لشرط اخر البتة
فلم يوجب ان يكون جسميته لجوهرية مصورة بهذه الاقطار فقط بل
جوهرية كيف كان ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورتها
ولكن معها او فيها اقطار ثلثة على ما هي للجسم وبالجملة اي مجتمع يكون
بعد ان يكون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمع ان كانت
هناك مجتمعا داخلة في هويته ذلك الجوهر لان يكون تلك الجوهرية تجب
بالاقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة عن الشي الذي قد تم كان هذا
الماخوذ هو الجسم الذي هو الجنس ثم قال فاذن اي معنى اخذته مما يشكل الحال
في جنسيته او ماديته فخذ هذه وحدها فقد يجوز انضمام الفصول اليه ايها من ٤م
كان على انه معه وفيه كان جنسا وان اخذته من جهة بعض الفصول
وتمت به المعنى وختمته حتى لو دخل شي اخر لم يكن من ذلك الجمله بل مضافا ومن وتمت ٤م
خارج لم يكن جنسا بل ماده وان اوجبت لها تمام المعنى حتى دخل فيه ما
يمكن ان يدخل كان نوعا وان كنت في الاشاره الى ذلك المعنى لا يتعرض
لذلك كان جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون زياده يكون ماده و

باشتراط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان
يكون كل واحد من الزيادات على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا
وهذا انما يشكل فيما ذاته مركب واما ما ذاته بسيط فعسى ان العقل يفرض
فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرناه قبل هذا الفصل هذا
كلامه وهو يدل دلالة واضحة على الفرق بين الجنس والماده وكيفية اخذ
كل منهما ويعلم من قوله وان اوجبت لها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان اوجب ٤م
يدخل كان نوعا انه لا يدخل في الشخص امرا لا يكون داخله في النوع واله
لما صح قوله حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا فلم يكن الشخص وله
الشخص خارج عن الشخص كما حسبه بعض المتاخرين قوله مع الانسب كان نوعهما الشخص ٤م
قبل كلب الناظر وجمهور والتابعين رحمهم قوله يعني منع الخلو فقد يدل لك
اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط وان كان بينهما في الواقع منع الجمع
ايضا كما يشعر به الدليل المذكور وفيه بحث قوله لما كان البسايط
فهو تمييز الماهية عن بعضها انه يلزم من عدم جزئيته للبسايط ان يميز
الماهية عنها لجواز كونه عارضا لها فانه لا يميز الماهية عنها كالمشي الابدي
ان الحيوان لا يميز الفرس عن الناطق وان كان جزء للفرس وعارضا للناطق
قوله والجنس كالماده وهو معلوم لما قبل من قدر كيفية تركب الجسم من الهيولى و
الصوره يقتضي تمهيد مقدمة هي ان التركيب ضربان احدهما ان ينضم
الى شي اخر ويكون لكل منهما ذات على حده في المركب منهما حتى يكون في
المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات وتركيب البخار من الاجزاء
المائية والهوائية والثاني ان يصير شي بعينه شيا اخر ويتحد معه ويكون كلاهما
في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو بعينه كل واحد منهما واحدا ٤م
وعين المركب ايضا كصيرورة زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج وقد تسمى
هذا القسم بالتركيب الاتحادي واجزاء هذا القسم صادقة على المركب منهما

لاتحادها معه في نفس الامر وان كان الصدق لا باعتبار الجزئية بخلاف
القسم الاول اذ يمتنع صدق اجزائه عليه لعدم اتحادها في نفس الامر وصحة الحمل
يستدعي اتحاد الطرفين فيها كما عرفت فان قلت لما كان الجزآن في القسم الثاني
واحدا في نفس الامر فكيف يتصور التركيب بينهما قلت اعتبار التركيب فيه
من حيث ان العقل يقسم ذلك الواحد الى شيئين نظرا الى ان احد الجزئين قد
يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر ثم صار عينه او نظرا الى امر آخر كان
يكونا معا امرا واحدا ثم ينعدم هذا الامر من حيث انه عين احدهما ويبقى
من حيث انه عين الآخر كالجسم النامي فانهما معا امر واحد وهو الشجر مثلا
ولما قطع الشجر انعدم من حيث عين النامي وبقي من حيث انه عين الجسم فالاجزاء انه م
في هذا القسم تحليلية لا تعقلية لا انها ذوات متعددة في نفس الامر مع قطع
النظر عن تقسيم العقل اذا عرفت هذا فاعلم وفقك الله تعالى ان تركيب
الجسم من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاتحادي اذ لو كان
من القسم الاول وكانت المادة والصورة ذاتين مختلفين فيه في الخارج لامتنع
صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ لما نقله الشارح عن بعض المحققين من
ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل
بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما
اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجموع منهما
شيء واحد وذلك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل لكن المادة تحمل بهذا م
الشيء م على المركب المذكور اذا اخذت لا بشرط كما نص عليه المحقق وصرح به الشيخ فيما نقلنا
عنه فكيف يكون المركب المذكور من القسم الاول مع تحقق ما نقلنا مخصوصا بالهيولى
الثالثة وصورتها ليقاس عليهما سائر الهيوليات والصور فقوله ان الاجزاء
العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة مثله ليس في الياقوت
جزء ناري بالفعل والا لكانت الصورة الياقوتية حالة فيها او حلولها

في مجموع الاجزاء حلول السريان كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت
الناري م الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو يجب ان يكون نارا بالفعل يكون
نارا او ياقوتا معا وهو محال ويختص ياقوت وغيره مركب من العناصر الاربعة
وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه
بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت فيه موجودا
مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية ولان الاجزاء العنصرية ليست
حاصلة فيه بالفعل كان اي جزء يفرض فيه وان كان في غاية الصغر يكون
ياقوتا ولو لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة
لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها من قبيل القسم الاول من قسمي المركب
اللذين ذكرناهما فان العناصر ينقلب غذاء والغذاء ينقلب اخلاطا و
الاخلاط ينقلب نطفة والنطفة ينقلب علقة وهي ينقلب مضغة وهكذا
ينقلب شيئا فشيئا الى ان ينقلب حيوانا وليس ما هو الشائع في هذه
الانقلابات بقاءها بالنوع فيما هو الاصح حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر
طبيعي م بل كل واحد من الغذاء والاخلاط امر واحد حقيقي لا كثرة فيه في نفس الامر ثم
العقل يقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها
مادة له باعتبار وجنس باعتبار آخر وبعضها صورة له باعتبار
وفصل باعتبار آخر ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من
ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وما
ذكره في الاشارات من قوله وظاهر ان الشيء فاعتبر البراءة عن القوة ترتب
التكافؤ م في صنوف المراتب على التكافؤ منتهية من تجانس الى الهيولى التي وجودها ليس
الا كونها بالقوة شيء في غاية الخسة وكذا ما ذكره الامام في شرحها من
الجسم م قوله لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت فهي الجسمية وما ذكره بهمنيار
في التحصيل كتاب التحصيل من قوله قد علمت ان الهيولى ليست في موضوع في
الى م

لان جوهره وجوهريته التي لها التي يجعلها بالعقل شيئا من الاشيا بل يتقدمها
لان يكون بالعقل شيئا بالصورة كيف لا ولهذا كان تركيب الجسم منهما على
ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه في نفس الامر لم يصح توقف الصورة بانها
ماهية الجسم كما لا يصح توقف السقف بانه ماهية البيت كما زعمه الشيخ
في طبيعيات الشفا بها حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة و
اعراضا وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحا
مل لماهيته واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة كما في
القسم الثاني فمعنى التركيب صحيح لم يتعين صورة الجسم بماهيته لان هذا
الامر الواحد هو صورته باعتبار ان العقل يجوز ان ينتزع منه
امرين ما فقد صار حينئذ هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر فان قلت
قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك
قلت العلية المذكورة ليست من حيث انها واحدة بل لاجل اعتبار هذا الواحد
كثيرا باعتبار العقل يحكم بعلية بعضه لبعض ولا يجوز ان يكون هناك امر واحد
يعرض له كثرة فعلية تحقق العلية بينهما كالطبيب المعالج لنفسه وهما شخص
واحد في الخارج وكالماهية التي علة لعوارضها المحمولة عليها بالمواطاة وهي
عينها في الخارج ولما كانت المادة والصورة كلاهما ذاتا واحدة في نفس
الامر فاذا اخذ احدهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حمله على تلك الذات
لانها ليست احدهما فقط بل هي هو الآخر ايضا وهو مأخوذا بهذا
القيد يسمى مادة او صورة واذا اخذ غير مقيد بهذا القيد بل مطلقا
يصدق حمله عليهما وعلى الآخر ايضا وهو ما اخذ كذلك يسمى جنسا او فصلا
فاذن الجنس والمادة مفهوم واحد لها اخذ مطلقا كان جنسا ولها اخذ
مقيدا بانه لا يكون فيه غيره كان مادة وكذا الفصل والصورة مفهوم
واحد لها اخذ مطلقا كان فصلا ولها اخذ مقيدا بانه لا يكون فيه غيره

كان فصلا فظهر ان الجنس والمادة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
وكذا الفصل والصورة فان قلت كون المادة والصورة ذاتا واحدة
على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت لان هناك امرا واحدا
يعقل بحالة ان يكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه
الاجزاء كالفرس فلا يتصور ذلك فيه لان هناك امورا متعددة مختلفة الحقيقة
كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة الحقيقة عين الصورة
الفرسية وهي امر واحد قلت الفرس امر واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل فليس لحم
الفرس موجودا على حدة في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد حقيقي
وكذا سائر اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية
المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في
الفرس حقائقها مختلفة ولا يلزم من ذلك كون الاجزاء فعلية الا ترى ان
الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي تقع فيها الحركة انواع مختلفة
كما صرح به المعلم الثاني وان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكرة الواحدة من فلك
الثوابت مختلفة الحقائق لان بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة قال
بهمنيار في طبيعيات كتاب التحصيل انا نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط
كالحي يتحرك بالارادة ويتغذى وينمو ويطلب بدل ما يتحلل منها فيجب
ان يكون اوله لهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان الحي
له خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص من النمو والاغتذاء وطلب بدل
ما يتحلل يختص بهذا الجسم من حيث هو هذا الجسم فانه ليس لكل واحد
من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو وله تحلل ولها اغتذاء كما ليس لكل واحد
من اجزاء العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والحس للبدن بما هو
بدن فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل واحد
من اجزائها فوجود الاجزاء فيها انما يكون بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل

فالاجزاء فيه بالقوة هذا كلامه وهو صريح في ان الاجزاء في المواليد بالقوة
وهي واحدة بالفعل كما حققناه فان قلت التركيب الاتحادي الذي ذكرتم في
الانسان غير معقول لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه
الشيخ وتبعه المحققون وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم
او لتجسم المجرد قلت لا نسلم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لذلك لما عرفت
من ان الصورة والمادة ليستا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد و
مادي بالفعل ويلزم من صيرورتهما واحدا احد الامرين المذكورين فان الانسان
امر قد انقلب النطفة اليه بالوسائط التي ذكرناها وهو واحد حقيقي
ليست له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا مجرد كسائر مراتب الانقلابات
المذكورة والعقل يفصله بحسب اثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس
مدرك للكليات ولا خفاء في ان تلبسه ببعض هذه الاثار كقبول الابعاد
والنمو مستلزم لان يكون له مقدار ووضع وحجم وتلبسه بادراك
الكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلثة فهو الكليات من حيث انه مجرد
عن هذه الثلثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد الروحاني
وارادوا به العاري عن هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر
آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان مات النوعي
مثله فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس
جاز ان ينقلب فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه المقدار والوضع
والتجزي ويبقى فيه ادراك الكليات فقد انقلب الى مجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه
بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فنشأ السؤال اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان
جزءا تحليليا كما هو شان سائر الصور الاجزاء تركيبيا ولو كان جزءا تركيبيا
لنا احد منها انا نفهم من لفظ انا وما يرادفه معنى يصدق عليه انه مدرك

للكليات وانه حساس مثلا فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه
مدرك الكليات لان البدن مادي ولا يدرك الكليات مجرد كما بين في موضعه وان
كان هو النفس المجردة لا يصدق عليه مثل كالحساس لانه يمتنع كالحواس
على المجرد وعلى مجموعهما مجموع مادي ايضا ومنها ان القوم عرفوا الانسان
بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق
على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على مجموع النفس والبدن لانه
ليس قابلا للابعاد فلا يكون جسما ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا
للكليات ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا
بالحقيقة غير معقول ومن ثم قال العلامة الجرجاني في حواشيه على شرح حكمة العين
واما ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني
النفس المفارقة فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس آخر لان النفس تحت
الجوهر المجرد والبدن تحت المادي فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار
عقلي ولو صح ذلك فلم لا يجوز ان يكون الشيء النجار مع ما يعمل فيه
وبه امرا واحدا بالحقيقة اما اولا فلانا لا نسلم ان النفس المجردة جزء تحليلي للانسان
ويكون حصولها فيه بالقوة لا بالفعل فلا يلزم تركيب امر واحد حقيقي من المجرد
والمادي ويكون المعنى المشار اليه بلفظ انا والمعرف بالحيوان الناطق هو
هذا الشخص الواحد الحقيقي وهو وان كان متكمما متحيزا ذا وضع لكنه ادراكه
للكليات من حيث انه كذلك فمدرك الكلي من حيث هو مدرك له مجرد عنها
كما انه مدرك الجزئي ومما يدل على ان التركيب بين النفس والبدن ليس لازما
ما ذكره بهمنيار في كتاب التحصيل بقوله هو برهان ان لهذه الحيوانات والنبات
خصوصية جسمية وهذه الافعال لا تصدر عن الجسم بما هو جسم مطلقا
فيجب ان يكون فيه شيء اخر فهو المبدأ الذي يسمى
بينه وبين البدن اتحاد حقيقي لا فرضي فتبين مما ذكره انه ينبغي ان لا يكون

الهيولى حاصلة بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شي من الانواع حاصلة بالفعل
ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم لما كانت الهيولى
متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا ويكون محمولة
على الجسم فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره من ان الجنس محمول دون
المادة وايضا مع اتحادهما في الخارج كيف يتصور حلول احدهما في الاخر
وايضا القوم فسروا الحلول مطلقا بالاختصاص الناعت فلا يخلو اما ان يكون
المراد بالناعت ان يكون الحال بعينه محمولا عليه او يكون مبدا لما هو
المحمول فان كان المراد الاول لم يكن السواد حالا لانه بعينه لا يصير ناعتا
للجسم محمولا عليه وان كان المراد الثاني يكون الصورة حالة في الهيولى لانها
بنفسها محمولة على الهيولى ناعتة لها كما حققه وان المراد اعم كان السواد
ايضا حالا في الجسم فيكون هناك عرضان حالان في الجسم موجودين
في الخارج وهو خلاف المذهب والاتفاق على ان هذا المعنى لا يقول بكون
الاسود عرضا وان زعم ان حلول الصورة في الصورة في الهيولى هو
الناعت على الوجه الثاني كان مذهبا جديدا ثم ما الدليل على ان حلول
الاعراض يخالف حلول الصورة في هذا المعنى وفيه نظر من وجوه
منها ان قوله ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى حاصلة بالفعل ممنوع
لانه لا يلزم من كون امر عين شي حاصل بالفعل ومتحدا معه ان لا يكون حا
صلا بالفعل بل يستدعي ذلك ان يكون حاصلا بالفعل نعم يلزم ان
لا يكون وجوده موجودا على حدة بالفعل ولا محذور في ذلك فان الهيولى
والصورة متحدان في الخارج ذاتا ووجودا وكذا النوع والعارض
المحمول عليه بالمواطاة كما مر بيان ذلك فلا شي منها بوجوده موجودا
على حدة ومنها انه لا يلزم من كون المادة محمولة على الجسم ومتحدا
معه في الخارج ان لا يتحقق فرق بينها وبين الجسم فان الجزء وان كان

عقليا

عقليا لا يحمل على الكل من حيث هو جزء له فالمادة لا يحمل من حيث هو مادة
ويحمل من حيث هو جنس فقد تم الفرق بين الاعتبارين مفصلة ومنها انا
نختار ان المراد بالناعت اعم من ان يكون الحال بنفسه محمولا كما في الكمية
او يكون مبدا المحمول في الكيفيات لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون هناك
عرضان وانما يلزم ذلك لو لم يعتبر فيما قسم الى الجوهر والعرض قد يخرج عنه
مثل الاسود لكنه معتبر فيه ذلك كما صرح به الشيخ في الشفا بقوله الموجود
قد يكون بالذات كوجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض كوجود
زيد ابيض ولكنه يشتمل بالموجود بالذات فنقول الموجود بالذات اما جوهر
واما عرض ثم قيل لا نعلم ان الانسان في هذا التصوير صار عين الكاتب في
الوجود حقيقة فان الانسان قد كان موجودا ولم يكن الكاتب موجودا
واذا صار كاتبا وجد الكاتب بوجود متاخر عنه بالزمان وبالطبع
فكيف يصير الوجود السابق الذي كان للانسان هو بعينه وجود الكاتب
ثم لما زال الكاتب تارة يبقى وجود الانسان بعينه حتى يكون وجوده وا
حدا تارة وجود الانسان فقط وتارة وجود الانسان والكاتب معا
ثم يصير وجود الانسان فقط كما كان اولا فيتوارد الموصوفات على وصف
الوجود وهذا في الظن لمعطاة العقل كيف ولو لاحظ العقل امرين بينهما
علاقة الناعتية والمنعوتية ثم زال احدهما مع بقاء الاخر يحكم بذلك
اللحاظ ان الباقي هو الموصوف والزائل هو الصفة وعند ذلك
نبه بعض الافاضل على ان الامر الثابت في الجسم بعد طريان الاتصال
والانفصال هو المنعوت لا الصورة حتى يثبت كونه هيولى ثم كيف يثبت
الوجود الذي هو من المعقولات الثانية ثابتا بحاله مع اختلاف المعروضات
ولو جاز ذلك لم يتم بطلان قول من ذهب الى ان العلم هو اتحاد العالم
بالمعلوم لانه ح يصير النفس متحدة بحسب الوجود بالمعلوم ثم لما صار كل

عند العلم بصيرورة كان ولنت خبر نسمية هذا تركيبا اتحاديا محضا اصطلاح جديد
مخالف لما اصطلح عليه القوم ولهذا يخفى ركاكته وما ذهب اليه مخالف لما اطبقوا
عليه من ان الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء غير محمولة من حيث انه موجود خارجية
او العقلية وفيه نظر اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون
الطفل والشاب والشيخ موجودا بوجود واحد وصح ان يقال زيد كان
موجودا ولم يبق الشاب موجودا ولما صار شابا بوجود مباين عنه
بالزمان وبالطبع فكيف ان يصير الموجود السابق الذي كان لزيد
هو بعينه وجود الشاب ثم لما صار الشاب شيخا بقي وجود زيد بعينه
حتى يكون وجود واحد بعينه تارة وجود زيد فقط وتارة يكون
وجود زيد والشاب معا ثم يصير وجود زيد فقط فيتوارد الموصوفات
على وصف الوجود وهكذا تنسوق الكلام الى اخر ما ذكره لكن لا خفاء
في ان الطفل والشاب والشيخ شخص واحد موجود بوجود واحد واما
ثانيا فلان ما ذكره مبني على توهم ان الوصف وما بعده الموجود بالفعل
حتى اذا وجد زيد كان موجودا وانما عليه بالفعل ثم لما صار عين الكاتب
صار وجوده الذي كان وانما على زيد وحده سابقا وانه عينهما
وليس كذلك لانا وجه للموجود على الوصف اصلا كما بين في مباحث
الوجود بل هو معنى بديهي ينتزعه العقل من الموجودات ويضيفه اليها
فاذا وجد زيد وليس كاتبا ينتزع منه ذلك المعنى ويضيفه اليهما ولا محذور
في ذلك ولم يبق الموجود امرا حاصلا بالفعل يسقط جميع ما بني على ذلك
واما ان تسمية هذا النحو بالتركيب الاتحادي اصطلاح جديد فلا شبهة
فيه وبدل على ذلك قول المحشي ولسم يخفى ركاكته غير ظاهره فان هذا
الاسم ملائم بمسماه غاية الملائمة لان المسمى واحد في الخارج مركب في الذهن
وفي هذا الاسم اشارة الى الجهتين واما ثالثا فلان مخالفة ذلك مع ما اطبق

عليه من ان الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء غير محمولة له لا يلزم من كون المادة
متحدا في الخارج مع المركب ان يكون محمولة من حيث انها اجزاء للكيف وهي من حيث
انها اجزاء يكون بجزء الاخر الا هي له خارجا عنهما وبهذا الاعتبار لا يصح حملها
عليه كما مر غير مره ويصح حملها عليه من حيثية اخرى وهي ان يوجد مطلقا لا
بشرط حضور الجزء الاخر معهما ثم قيل كون الاجزاء العنصرية غير حاصلة
في المواليد الثلثة غير مسلم وما ذكره مخالف لما حققه الشيخ وغيره من
المحققين بل نقل الشيخ هذا المذهب فقال لكن قوم في قرب زماننا
اخترعوا مذهبا عجيبا غريبا وبالغ في رده حيث قال لو كان هذا الراي
حقا لو كان المركب اذا اسلط عليه النار فعلت فيه فعلها متشابها فلم يكن
التربيع والاسنوه بعيدة الى شيء فاما ترسح لا يثبت على النار البتة والى شيء ارضي
لا ينفط وبين النقض بكلام طويل وكشف له ما ذكرها
هنا هو ان العناصر ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلث وما رده الشيخ
هو عدم بقاء العناصر في الممتزج فيبدل صورها مع البدن فانه قال لكن قوم
قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا
امتزجت وانفعل بعضها عن بعض بادى ذلك بها الى ان يخلع صورها
فلو يكون لواحد منها صورتها الخاصة ويلبس صورة واحدة فيصير لها
هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا
بين صورها ويرى ان الممتزج يستعد بذلك لقبول الصورة النوعية التي
للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة اخرى هي صورة النوعيات وجعل المزاج
اعراضا لها صورة لمد ولو كان هذا حقا لكان المركب اذا تسلط عليه
النار الخ وهذا الكلام يصرح بدل على ان المذهب المزيف ان العناصر
بعد الامتزاج وانفعال بعضها عن بعض يخلع صورها وتلبس صورا
او صورة واحدة تستعد بذلك لقبول الصور النوعية التي للمركبات فيتفقى

هذا المركب لا يكفي المزاج لان يستعد به المادة لقبول الصور النوعية التي
للمركبات بل لا بد لبعضها صورا او صورة واحدة لتتم استعداده لقبول صور
المركبات والشيخ انكر ذلك عليهم فذهب الى ان العناصر الممتزجة لا تحتاج
الى صورة معدة لقبول صور المركبات وليس في كلامه هذا دلالة على ان المذ
هب القريب هو ان الصور العنصرية غير باقية في المواليد الثلث كما صححه
هذا القايل كيف لان الشيخ قد يستدل على عدم بقاء البسايط العنصرية
فيها واحتج سيفعل عنه في بحث المزاج فيجئ كلام الشفاء على ما حمله هذا
القايل دليلا واضحا على صدق ما افاده انفا من انه ليس حجر نوعي بما هي
دفعي الشفاء ثم قيل كون الاجزاء النارية ليست بموجودة في الياقوت
محض استبعاد ثم انا نقول لو كانت الاجزاء المائية التي ذكرها غالبة
اما لو كانا فتتبعي من المساواة فلا يتم الاستبعاد ايضا لانه ليس احدهما
غالبا على الاخر حتى يفسد صورته بل لغاية الامر يقول لم لا يجوز ان يكون
الصورة النوعية الياقوتية حافظة لصورها وما زعمه من ان كل جزء
يجعل فيه وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا مخالف لما اطلق عليه
الشيخ وغيره من الحكماء فانهم ذهبوا الى صور العناصر بحالها في المواليد و
استدلوا عليه بظهورها فيه بالتفريق والانبوب كما هو مقتضى مستنفع كتبهم
وفيه كسله كون الاجزاء النارية ليست حاصلة بالفعل في الياقوت
امر واضح جلي لا ينكره من له ادنى فهم وما حسب من ان هذا انما يتم لو كانت
الاجزاء المائية غالبة فليس كذلك فان الجزء الناري الصغير لا يبقى مجاورة
لاجزاء الهوائية او الاجزاء الارضية يوما او يومين فكيف يبقى مجاورة
لما في الجزء المائي مدة مديدة ولو خمسمائة سنة او ما يقرب ايضا وليس
عدم بقاء الاجزاء العنصرية في المواليد مخالفا عليه الشيخ فانه صرح بعدم
بقايها فيها مستندا ذلك بعباره واما ظهور الاجزاء العنصرية بالتفريق ف

الدينى فقد عرفت ان الشيخ له عن ذلك في الممتزج ثم قيل قوله تصور المواليد
فيه ظاهر وهذا القايل قد حسب ان جميع المواليد كذلك وهو
غير مسلم فان امثال الياقوت لا يظهر فيها بالتوزيع ولا شيء من العناصر كما لا
يخفى ثم قيل قوله كل فرس امر واحد طبيعي غير مسلم فان اللحم والعظم و
غيرهما من الاعضاء موجودة بالفعل في الفرس وانكار ذلك مكابرة ولا
شك ان كلا من تلك الاجزاء واحد بالوحدة الشخصية فيكون لحم الفرس مثلا مع
عظمه واحدا بالفعل في نفس الامر وفيه بحث لانه من البين ان كل فرس شخصي
واحد طبيعي في الواقع لا اصطلاحي ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة واذا كان
واحدا طبيعيا في الواقع لم يكن كثيرا طبيعيا فيه لما نص عليه بهمنيار من ان
كل ما يكون الوحدة فيه بالفعل يكون الاجزاء فيه بالقوة ويشهد عليه
الفطرة السليمة قوله فان اللحم والعظم وغيرهما من الاعضاء موجودة با
لفعل ان اراد انها موجودة في الخارج فلا شك في ذلك لكن لا يلزم منه
كون لحم الفرس مع عظمه في الخارج ان يكون واحدا واحدا براسه لجواز
ان يكون بعضها من امر واحد حقيقي كنصف المقدار الواحد وان اراد
كل منهما براسه شخص واحد حتى لا ان المجموع شخص واحد طبيعي فذلك
غير بين ولا مبين ومخالف لمقتضى النظر الصائب ثم قيل على ما نقله
عن المعلم الثاني ان الاجزاء المتخللة المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها
الحركة انواع مختلفة قد يتوهم ان هناك امرا متصلا واحدا لتلك الانواع
اجزاؤه فرضية وهو غير مسلم فان هناك امرا واحدا هو المتوسط و
هو موصوف بالامور في كل حد من حدود المسافة ويرتسم منه في الخيال امر ممتد
فينطبق على المسافة تلك الانواع بمنزلة الحدود المفروضة لاجزاء من وضعه
لم يكتف ولو كان اجزاؤه فرضية لم يلزم تركيب الامر الممتد من غير ذي المقدار
وهو باطل فانه فيه كيف وقد بين القوم ان مذهب ذي مقراطيس

على ذلك كما هو مصرح به في كتب الشيخ وبعض من المتقدمين والمتاخرين واما ما
توهمه من ان نقل الكواكب التي في كرة الثوابت اجزاء تحليلية فهو دعوى من غير
دليل ومخالف بصرائح العموم بل الظواهر المسلمة كيف وقد ذهب الشيخ وغيره
من المحققين الى ان لكل كوكب حركة خاصة على ذكره فكيف يكون الكواكب
المتحركة بحركات متغايرة اجزاء غير موجودة بالفعل وفيه بحث من وجوه منها
ان الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية هي مسافة تلك الحركة وكيف يتصور
ان يكون باسرها موجودة في كل حد من حدودها وهل هذا الا كما يقال
مسافة محدودة كونية موجودة باسرها في كل حد من حدودها فلعله
يقول بذلك من له ادنى عقل وتمييز ومنها ان الاجزاء المفروضة في الكيفية المذكورة
هي امور بنفسه ينطبق عليها المتحرك في العارض زمان حركته لا امور غير منقسم
سلسلة المتحركة بها في اوان زمان حركته كما حسبه ولا يلزم من كونها اجزاء تحليلية
للكيفية المذكورة تركيب الامر الممتد من غير ذي المقدار كما لا يخفى ومنها ان مذهب
ذي مقراطيس هو ان الاجسام مركبة من اجزاء صغار غير منقسمة في الخارج
منقسمة بحسب الوهم فيكون تلك الاجزاء عنده اجساما صغارا ذوات
مقادير تقبل لها القسمة الوهمية لا اجزاء غير ذوات مقدار ليرد مذهبه بانه
مستلزم لتركيب الامر الممتد من غير ذي المقدار ثم ما يدل على ان الثوابت
ابعاض الفلك لا انها موجودات متعددة بالفعل حتى يكون كل منها موجودا
واحدا على حدة انه لو كذلك لكان في فلك الثوابت سطوح متعددة مع
انه بسيط حقيقي وهو خلاف ما ذهبوا اليه ومنها انه لا يلزم من كون الكواكب
متحركا على ما ذكره ان يكون موجودا واحدا على حدة لجواز ان يكون بعض
جسم واحد متحركا دون بعض اخر منه كالبحر عند هبوب الريح على بعض جوانبه
فيتحرك بعض اجزائه دون بعض اخر ويجوز ان بعض جسم واحد حقيقي يتحرك اسرع
حركة من بعض اخر منه كاجزاء مفروضة في الفلك فاى ما يقرب من المنطقة اسرع

فانه

مما يقرب من القطب وبالجملة الاحكام الخارجية كما تتعلق بالاشخاص الموجودة
في الخارج كذلك يتعلق بابعاض الموجودات الا يرى ان السفينة تجري في جرى
البحر والضوء قد يقع على بعض المتصل الواحد دون بعض اخر على ان حركة الكوا
كب على ما ذكرها ما ذهب اليه بعض والجمهور انكروا ذلك ثم قيد كون الاجزاء فيه
بالقوة غير مسلم والدليل الذي ذكره ايضا تام لانه لا يلزم من كون وحدة الكل
بالفعل ان يكون تلك الاجزاء فيه بالقوة لانه لا منافاة بين وحدته ووجود الاجزاء
فيه بالفعل وقد نبه على ذلك بعض افاضل الحكماء المتاخرين والامام الرازي
وفيه بحث لانه لو كانت الاجزاء فيه بالفعل اشخاصا متعددة في الخارج ولا شك
ان ذاته نفس هذه الاجزاء لا غير فلا محالة يكون نفس ذاته اشخاصا متعددة
في الخارج لا شخص واحد فيه مثلا لو كانت هناك اربعة اشخاص متعددة في
الخارج قد تركب منها امر فذات هذا الامر نفس هذه الاحاد الاربعة لا غير
فلا يكون نفس ذاته موجودا هذه الاربعة في الخارج واحد اسم لها الا حد فانه مع
صفة واحدة كالجمعية او التربيع فيقال مجموع واحد او مربع واحد توصف
بالوحدة ولها اخر مع صفتين كزوجيتين فيقال هو زوجان توصف
بالاثنينية لكن الوحدة والاثنينية راجعة بالحقيقة الى الصفة الا الى الذات الموصوف
مع قطع النظر عن الصفة وبهذا التحقيق يظهر وجه ما في الحواشي الشريفة على
هذا الكتاب في المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا يتركب من الاجزاء المحمولة وهو ان
الاجزاء المحمولة لما كانت متحدة في الخارج ذاتا ووجودا كان المركب منها ذاتا
واحدة في الخارج ويكون الاجزاء فيها بالقوة والمركب من الاجزاء الغير المحمولة
يكون الاجزاء فيه بالفعل ويكون ذاته في الخارج احادا متعددة وبينهما
تناف **قوله** بعد بعد الجنسية والفصلية على ما ينبغي فان الجسم مثلا
باعتبار انه جنس فهو الجسم المطلق الذي يجوز ان يدخل فيه ما يدخل
الفصول كما عرفت انفا امر كالمجهول لا يدرى انه على اي فصل وقد نبه على

انما فات المعنى يختفي وحده من غير ضميمه لا يمكن ان يحمله الذهن شيئا مشارا
اليه فقد يخصص بامور عرضيه عرضت من خارج كجواز ان يتوهم هو بعينه
باقيا مع زوال واحد واحد منها كما يمكن ذلك في مخصصات الطبيعة النوعية
ولا شك ان الفصل اذا انضم اليه يحصل النوع ويزول هذا الابهام قوله
كان احدهما اعم وهو يجب لا يلزم ان يكون اعم الاجزاء جنسا لجواز ان يكون
ذاتيا في ماهية واحدة عرضيا في ماهية لا يوجد فيها ساير الاجزاء ح لا
يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فلا يكون جنسا
مع كونه اعم الاجزاء قوله المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز الذاتي دون التحصيل
والتعيين فقد ذكروا ان الفصل يعرف بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في جوهره
والسائل باي شيء انما يطلب المميز فيكفي فيه التمييز الذاتي وفيه بحث لان الشيخ
لما زاد في تعريف الفصل قوله من جنسه فقد اعتبر التعيين والتحصيل ايضا
فان قوله بدون هذه الزيادة لما اكتفى في السؤال باي شيء هو في ذاته لم
يتعين وقوع الفصل في جوابه بل صح وقوع تمام ماهيته في الجواب ح
الظهر مثله اذا قيل الانسان اي شيء هو في ذاته لكان الجواب الكامل الحيوان
الناطق اما اذا قيل الانسان حيوان في ذاته او قيل انه اي شيء من الحيوان
في ذاته تعين ان يقع الفصل في الجواب فيقال ناطق قوله اذ قلنا انه لا اعتبار
بنفسها اصلا بل باعتبار ذهابا جزاء فما قيل هذا تكلف لان ذاتها
لا يوجد في غيرها وان كان كل من الجزئين ايضا كذلك فكيف يقال انه لا اعتبار
بنفسها قوله وهو مميز ذاتي بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا منه
وقد بين ان الحاجة لا يكفي في الفصل التمييز الذاتي بل لا بد معه ذلك ان لا يكون
تمام المشترك بين ماهيتين مختلفتين بالحقيقة وقد بين ان ذلك الجزء تمام
المشترك بينهما فكيف يكون فصلا قوله كيف وهو صادق على تلك
قيل القايل ان يقول المعتبر في الفصل ان يميز الماهية عن غيرها بدخوله

في قوامها لا في قوام غيرها فيكون تلك الماهية له المعتبرة في ذاتها مشتمله
عليه دون غيرها من الماهيات وهذا القدر يكفي في تحصيل الماهية وان
فرض وجود الفصل في غيرها بطريق العروض فان ذلك لا يقدح في
تحصلها وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل الذي انه عرض في تلك الماهية
لغيرها لا يقدح في امتيازها عن غيرها بحسب الفصل قوله يلزم من ذلك كون
اعتبار الذاتية جزء الفصل وفيه بحث لانه لو كان ذات الفصل مشتركا
ويكون تمييز الماهية بدخول الفصل فيها وعدم دخوله بامر عارض لا الفصل
وهو خلاف المفروض واعلم انك لو اتقنت عرفت كيفية تركيب الشيء من الاجزاء
المحمولة تظهر لك انه لا يكون مركبا من امرين متساويين وبيان كيفية التركيب
المذكور ان يكون في الخارج للمركب من الاجزاء المحمولة امر واحد لا جزء له بالفعل في الخارج
كما بيناه انفا والعقل يقسمه بحسب اثاره الذاتية الخارجية الى مبادي تلك
الاثار ولما لم يوجد مبدا الاعم بدون مبدا الاخص سواء كان التعدد بحسب
الوجود او بحسب تحليل بعين العقل مبدا ما هو اعم من تلك الاجزاء جزءا منه
ومبدا ما هو اخص جزءا اخر لوجوب تعدد مبدا هما مثله يقسم الانسان
الى جوهر اي القائم بنفسه القابل للابعاد والنامي الحساس المتحرك بالارادة
الناطق ولما يوجد القيام بالنفس بدون قبول الابعاد كما في الجواهر وقبوله
الابعاد بدون النمو كما في المعادن والنمو بدون الحس والحركة الارادية كما
في النبات وهما بدون النطق كما في الحيوان يعتبر العقل مبدا كل واحد منها
جزءا اخر منه واما الاثار التي لا يتعين ان يكون مبادئها متعددة كالحس
والحركة الارادية فله احتمالان ان يكون احدهما اعم من الاخر فح يكون مبدا
هما مبدا واحدا متعددا واقطعا؟ واحتمال ان يكون متساويين وح لا
يلزم تعدد مبدا بهما لجواز صدورهما عن مبدا واحد اما بتوسط احدهما
للاخر او بدونه فلا يعتبر العقل مباديها اجزاء منه قوله فقسمه الى مبادئ

تلك الآثار كيف ولو اعتبر الاجزاء المحمولة بحسب اجزاء الماهية في حد دلها ازان يكون
بين كل جزء بحسب تلك المراتب وسايط كثيرة مثلا يكون بين الجسم والجسم النامي
مراتب متعددة فان قلت لما اختاروا هذا التقسيم واي ثمرة له قلت لما لم يكن
الا نشاط ارابون الى معرفة الصور النوعية التي هي حقيقة الشي كما صرح به الشيخ و
نقلنا عنه في اواخر هذا البحث الا باثارها كما هو في موضعه فطريق معرفة
حقيقتها ان يعرف اثارها فاخذت اثارها الذاتية الصادرة عنها
بلا واسطة وحصلت دلالة عليها وقسمت بحسب مراتب تلك الاثار
فان ذلك اثنان احدهما في معرفتها بالاثار فان نقص اثر واحد بعدم على
سائر الاثار عينت الصورة به وان لم يتعين اثر واحد بل يكون اثران
متعديين على سايرها وله يتبين بعدم احدهما على الاخر عينت بهما معا كا
الحساس والمتحرك بالارادة فان بهما يتم صورة الحيوان ثم لما لم يتعين وجعل اثرين
ذاتيين متساويين يكون كل منهما صادرا عنها بلا واسطة وعلى تقدير
تحققها الا يجب ان يكون مبداهما متعددا لكنهما وتعدد مبداهما يحوجه
احتمال وقد عرفت انه لا يعتبر اجزاء الماهية بمجرد الاحتمال ومن هنا يعلم انه
لا يجوز ان يكون جنسان او فصلان في مرتبة واحدة قوله اقول الاعتراض
المذكور بان كلامه قبيل القول الى كذلك فان حاصل هذا التنوير ان الجنس لو
حصل بالفصل وحده اي ارتفع ابهامه به لزم تحقق النوع بدون الجنس
الواحد لان الجنس اذا ارتفع ابهامه صار هو مع محصله اي رافع ابهامه
نوعا من دون مدخلية ما هو خارج عنها فظ سافد دعوى بداهة
هذا الحكم فالتردد في معنى التحصيل انه رفع الابهام او تحقق النوع له
يجري على هذا التنوير اصلا لانه يتعين فيه ان المقصود رفع الابهام ولا يخفى
ان ارتفاع الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه بناء على انه
لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد النوع من

بهذا التنوير فليس هو طبقة الا منع بداهة الملازمة التي لو عنت فيه بين رفع الابهام
بالفصل وحده وتحقق النوع بالجنس وحده من غير مداخلة غيرهما ان قيد
المنع واما الاعتراض من الاخر فهو في قوة ما اورده القائل بنفسه على هذا
التنوير بل هو اخذ من كلامه حيث صرح بان هذا التنوير انما يتم في المتساويين
اذ بهذا يشعر بانه لا يتم في غيرهما سواء كان اعم او اخص مطلقا او من وجه
وقوله اما اذا كان احدهما اشد ابهاما من جهة عمومه وقد اكد هذا
الاشعار بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا ولم يقل بان يكون واما
تنويره الاول فمبني على ما قرره من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل و
المحصل في النوع فالمنع لو توجه فانما يتوجه على المقدمة المبني عليها الا الى
ما ذكره فتبين ان كلام هذا القائل ليس في مرتبة اصل الدليل كما زعمه
الشارح وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بقوله لو حصل الجنس بالفصل
وحده لزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر انه يلزم تحقق النوع المعروض
انه مركب من جنسين وفصل بدون الجنس الاخر فهم لو كان كذا للزم تحقق
الكل بدون الجزء وانه محال وان اراد انه يلزم تحقق نوع ما بدون الجنس
الاخر فمسلم لكن لم لا يجوز ان ينضم الجنس الاخر الى ذلك النوع ويحصل النوع
المفروض منهما لا بد لنفي ذلك من دليل واما ثانيا فلان الاظهر ان يتهد الشرح
في معنى التحصيل غير مجد قوله لانه يتعين فيه ان المقصود رفع الابهام ولا يخفى
ان ارتفاع الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه قلنا الشارح
ان يمنع هذا الاستلزام لان اللام في النوع اشارة الى النوع المفروض
ولا يلزم من تحصيل الجنس الواحد بالفصل تحققه والا لزم تحقق الكل بدون
الجزء ومن هنا يظهر بطلان ما لحكم الذي ادعاه في قوله فمن اراد النوع بهذا
التنوير فليس هو طبقة منع بداهة الملازمة التي ذكرها واما ثالثا
فلان غاية ما لزم مما قرره في الوجه الاول من انه لا دخل لما هو خارج عن

حد
المحصل والمحصل في النوع ان لا يكون لما هو خارج عنهما دخل في النوع كما
منهما لا في النوع الموهوم عاية الشارح انه يجوز بذلك ان يكون للجنس
الاخر مدخل في النوع الموهوم فلذلك ظاهر قوله فلا تركيب حقيقي الا منهما فانا
لبعض الفضلاء جعل بعض الشراح هذا متفرعا على قول المص وما لا جنس له
لا فصل له فهو بعيد عن الاذهان السليمة حيث توسط بين المتفرع والمتفرع
عليه وكل فصل تام فنوع واحد ولا يكون وجه جنسي في مرتبة واحدة قال افعله
الاولى ان يجعل تفريعا على مجموع قوله وما لا جنس له لا فصل له وكل فصل
تام فنوع واحد ولا يكون وجه جنسي في مرتبة واحدة ويجعل ضمير منهما راجعا
الى الجنس والفصل البعيد بعدم التوقف في مرتبة واحدة والقرينة لذلك واضحة
وامثال كثيرة في الكتب التي كتبنا قوله فاذن لا بد في التشخص من امر زايد على الماهية
اقول اما الجزم بذلك لو كان المنع منشأ عن الشركة امر في التصور وهو
غير مسلم بل منشاؤه نحو التصور ويحتمل ذلك ان يكون التشخص نحو عكسي
مثلا الا الماهية النوعية المشروبة بالكم والكيف والوضع وغيرها من الخواص الا
النسخ ولا بد من شيء زايد على الماهية النوعية ولذلك لما اسند عنه بما هو
بمنع النوع في الجواب فان ادرك الشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا
عن الشركة فيه وان ادركه بالحس كان تصوره غير مانع عن فرضها وان كان
المدرك واحدا في الصورتين مثلا اذا علمت لمخاطبك ما علمته بالحس وقلت مثلا
قطرة ما بمقدار المقدار الكذائي في الاناء الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك المخا
طب قطرة ما متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في حسي
تصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان
المتصور واحد فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسي لا امر في
المتصور يخصصه حيث يصير جزئيا وكيف لا وتصور الشبح البعيد اذا كان
بالحس كان مانعا عن فرض الشركة فيه وان كان الكثير صفاته بل ماهيته ايضا

مجهو

مجهوله ولذا عرفت ان تصور معنى واحد قد يكون مانعا عن فرض
الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها فيه بحسب نحوي الادراك فاعلم ان
ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تعالى
بالجزئي على النحو الكلي ولا يلزم من ذلك تغير علمه ان يخرج عن علمه الشامل مفهوم
جزئي كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك بل جميع المفهومات جزئيا
كان او كليا معلوم له مثال لجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي لا يمنع عن
فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المذكور عنه ولا محذور في ذلك
فتدبر قوله فهذا الامر الاخر جزء زيد فهو له لا يجوز ان يكون شيء جزء للمفهوم
امران يكون جزء منه الا بكون جزء ناصر النوعي كما حقق في موضعه
وليس جزء من العوض فاذا كان مفهوم زيد انسانا موصوفا بعوارض
مخصوصة زايدة عليه خارجة عنه كانت تلك العوارض جزءا من مفهوم زيد
ولا يكون جزءا من ذاته وحقيقته يكون تميز بعض افراد النوع الحقيقي عن بعض
اخر بالعوارض الخارجة عن الافراد كما هو مذهب الحكماء لا بامر داخل فيها
كما حسبه بعض المتأخرين وسماه بالتشخص قوله وبما نراه في الذهن فقط فيه
بحث لانه لو كان التشخص ممتازا عن سائر الاجزاء العقلية في الذهن لكان
معلوما لنا ممتازا عن سائر الاجزاء وليس كذلك لانا لو اوقفنا عما
هو معلوم لنا عن زيد مثله ثم بدله جزء مخصوصا به يمتاز بذلك الجزء عن بني
نوعه لما لا يعلم منه الا انسانا موصوفا بالعوارض المخصوصة من الكم والكيف
والوضع ونحو ذلك فتامل قوله ولو سلم فذلك ما يخصه بعد تسليم كونه
ذلك الامر جزءا موجودا من التشخص لا نسلم سبب ارتكاب ان ما يخص بالتشخص من
الكم واخواته لان تلك الامور خارجة عن التشخص المذكور قطعا فالاولى ان يمنع
كونه جزءا من التشخص كما اشرنا اليه قال بعض الفضلاء اعترض على قول صاحب
المواقف وليس مفهوم زيد مفهوم الانسان وحده الجواب سلمنا ان

مفهومه ليس مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو ولم لا يجوز ان يكون هو
الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة التي لا يصدق على غيره دون المجموع
ولو سلم ذلك فالجزء العقلي للموجود الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا
ولو سلم ذلك فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما
يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثره من المحسوسات وهم لا يسمونه
تشخصا بل ما به التشخص ويجاب عن الاول بان المراد ان الانسان مع قطع النظر
عن العوارض الخارجية عنه يصدق على كثيرين ولو كان زيد عبارة عنه لامكن
صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن العوارض الخارجة عنه وليس كذلك وعن الثاني
ان التشخص لو كان داخلا في الهوية الخارجية في العقل لا يكون عروض الوجود
الخارجي لها هي الانسانية فقط والا لم يكن تخصيص العقل الهوية الخارجية
لا الماهية والتشخص معنى بل لا بد ان يعرض الوجود للماهية والتشخص المجموعين
بحسب الذات في الخارج معا فيلزم ان يكون جزء الموجود الخارجي بحسب النفس
موجودا خارجيا وعن الثالث انه لا يجوز ان يكون الشيء الاخر هو الاعراض
المشخصة من الاين ونحوه لان التشخص من حيث هو مع قطع النظر عن جميع العوارض
الخارجية عنه لا بد ان يكون متميزا عن جميع ما عداه غير مانع عن وقوع الشركة
فيه فاذا فرض ان يكون ذلك التشخص من الاشخاص بخصوصه فلا بد ان يكون
ما به التميز الذي هو غير خارج عنه جوهرا لان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا
كما هو المشهور وثبوت جزئية التشخص من امثال تلك الاشخاص يكفينا في اثبات
المطلوب الذي هو جزئية التشخص على انا نقول ان التشخص هو ما به يمتنع
الشيء عن وقوع الشركة فيه متقدم على عروض الاعراض لان وجود الاعراض
يتوقف على وجود موضوعاتها ومتشخصاتها فكيف يكون تلك الاعراض
ذاتية داخلة في تلك الاشخاص المتقدمة عليها من حيث انها اشخاص مانعة
عن وقوع الشركة وليس مرادهم بالاعراض المشخصة الاعراض الفاعلة للتشخص

بل مرادهم هو الاعراض الخارجة اللازمة للتشخص على ما نص عليه الفاضل
اللاري في الحاشية في مباحث الهيولى والصورة وفيه بحث من وجوه منها ان مفهوم
زيد اذا كان انسانا مقيدا بالعوارض المخصوصة على ما هو المفروض كان
التقييد بالعوارض المذكورة جزءا من مفهومه وان لم يكن جزءا من ذاته فان التقييد
جزء مفهوم المقيد من حيث هو مقيد لا جزء ذاته الا يرى ان الغلام اذا اضيف الى
زيد كان الاضافة داخلة في مفهوم المضاف لا في ذات الغلام واذا كان
التقييد داخلا في مفهومه لم يلزم صدق ذلك المفهوم على كل ما صدق عليه
المطلق له اذا قطع النظر عن القيد واضرابه فالملازمة المدلول عليها بقوله
لو كان زيد عبارة عنه لامكن صدقه الخ غير مسلم ان اريد بالعوارض
التقييد لا التقييد بها وان اريد بها التقيد والتقييد جميعا فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم ممنوع فانه لو قطع النظر عن العوارض المذكورة وعن التقييد بها
واصر زيد يحمل احكام لم يكن الا مفهوما مسمى بلفظ زيد بل يكون مسمى بلفظ الانسان
ليس الا فيصدق على عمرو وبكر وزيد ومنها ان قوله التشخص من حيث هو مع قطع
النظر عن جميع العوارض الخارجة لا بد ان يكون متميزا عن جميع ما عداه
غير مسلم لم لم ينهض دليل على ذلك والظاهر الموافق لما ذهب اليه الحكماء ان تميز التشخص
عن بني نوعه بالعوارض الخارجة عنه فاذا قطع النظر عنها واضربه عنها
لم يتميز عن بني نوعه ومنها انه ان اريد بقوله فلا بد ان يكون ما به
التميز الذي هو غير خارج عنه جوهرا انه غير خارج عن ذات التشخص المذكور
فلا نم انه غير خارج عن ذاته لما مر ان ما به تميز المقيد عن المطلق وهو
التقييد داخل في مفهوم المقيد ولا يجب دخوله في ذاته وان اريد انه غير
خارج عن مفهوم التشخص المذكور فسلم انه غير خارج عنه لكن لا يلزم من ذلك
ان يكون جوهرا لان جزء مفهوم الشيء لا يلزم ان يكون جزءا لذاته كما مر انفا
ومنها ان قوله التشخص ما به يمتنع الشيء عن وقوع الشركة فيه غير مسلم لان ما به

يمنع الشيء عن وقوع الشركة فيه هو نحو الادراك لا التشخص والتخصيص كما بيناه
انفا ومنها انه لا يلزم من كون تميز التشخص بالعوارض المميزة به ان يكون تلك
العوارض داخلة في ذاته وغاية ما لزم ان يكون داخلة في مفهومه
وله محذور فيه قوله لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فيه بحث لان لمن التشخص
شخصا في نظر ان يتشخص معدوم على شخصيه لغيره بل هو معلول المتشخص
كما اشار اليه الشارح سلمنا ان التشخص متشخص لكن لا نم ان الشيء لم يتشخص
لم يتشخص بغيره فان عوارض الجسم من الكم والكيف ونظائرها متشخصة
على ما وليس تشخصها متقدما على تشخص موضوعها قطعا وكذا تشخص اللوازم
المتشخصة للماهية ليس متقدما على تشخص الماهية المتشخصة بها والحق ان
كل واحد من تلك التشخصات تخصص الشيء وتميزه عن بعض مشاركه المتحققة
او المفروضة فسمي التخصيص لو حصلا لكون الشيء متحد مشتركا في نفس
الامر بالفعل فلا يكون في نفس الامر شيئان لا يتميز احدهما عن الاخر اصلا
لان التخصيص سمي لكل صريح المتعدد عن فرض الشركة فيه لان لمن تخصص
المدرك مناط ذلك بل مناطه نحو الادراك كما عرفت انفا وكما يتخصص
الماهية باللوازم العوارض تتخصص كل واحد منها بالماهية مثلا كما
يمتاز الثوب الابيض بالبياض عن الثوب الغير الابيض كذلك يمتاز بياض
الثوب بالثوب عن بياض غير الثوب فكل منهما مخصص صاحبه بوجه
وله محذور فيه قال بعض الفضلاء كما ان الايجاد فرع الوجود مطلقا على
ما هو مذهبهم ومقتضى التحقيق كذلك التعيين مطلقا فرع التعيين
فان الابهام مانع عن التعيين وكذلك قالوا في نفي مكتسب في مرتبة يحصل
كل واحد منها لانه موقوف على تحصله وعلى تقدير ان يكون الماهية
من حيث انها متشخصة علة للتشخص يلزم اما الشيء او كون الشيء علة لنفسه
والتحقيق فيه ان الايجاد والتعيين بان الاول مطلقا فرع الوجود وليس

التعيين

التعيين مطلقا فرع التعيين بل ربما يكون فرع التعين انما هو تعيين
الغير دون تعيين نفسه مما لا فذلك حكم به العقل بديهة فانه من انصف
من نفسه يحكم جازما وبهذا بان الايجاد والتعيين اسيان في كونهما
موقوفين على الوجود والتعيين في الاولى خصوصية وبهذا ايضا ان يقال
كما ان افادة الوجود الخارجي يتوقف على الوجود الخارجي مطلقا كذلك افادة
التشخص الخارجي يتوقف عليه مطلقا سيما اذا كان التشخص من الموجودات
الخارجية كما هو مذهب المحققين من القائلين بان التشخص انه يجوز ان يكون العلة
المتشخصة علة لوجوده لنفس التشخص من الموجودات الخارجية فيلزم على تقدير
ان يكون الوجود متقدما على التشخص وهو مناف للتشخص الذي ذكروه
من ان تقدم الوجود على التشخص يستلزم تقدم الوجود على نفسه في مرتبة
التقدم وفيه بحث يستدعي تمهيد مقدمة هي ان مشخص احد الشيء
عبارة عن مخصصه بذلك الاخر بحيث يمنع عن فرض الشركة فيه كما حسبه
بعض الناظرين وبنى هذا الفاضل كلامه هذا عليه فان منشا المنع
المذكور نحو الادراك لا مخصص المدرك كما حققناه انفا بل عبارة عن تميزه
عن جميع ما عداه لا لما شاركه في جميع ذاتياته وعرضياته فانه
يكون النوع منحصرا في واحد كان بذاته متشخصا ومتميزا عن جميع ما
عداه وان جاز ان يكون له لوازم او عوارض يمتاز بها ايضا عن
غيرها بان يوجد فيه ولا يوجد في غيره وان لم يكن منحصرا في واحد بل يكون
متعددا فلا بد ان يكون لكل واحد من تلك المتعددة ما يميزه عن سائرها
سواء كان تماما لوازم يوجد ولا يوجد في سائرها او امور اعتقدوه توجد
جملتها فيه ولا يوجد في واحد منها وان كان ايضا في تلك الجملة مشترك كما
بينه وبين غيره اذا تمهد هذا فنقول قوله التعيين فرع التعيين مسلم
لكن التعيين هو التميز كما عرفت وكل نوع من الانواع جوهرا كان

او عرضيا فهو بذاته متميز عن سائر ما يشاركه في جنسه ايضا فاذا عرض
نوع لنوع آخر فقد عينه العارض بواسطة تعينه المعنى الذاتي من عوارضه
عما ليس من عوارضه لهذا النوع من المعروض ولا محذور في ذلك وسيشير المص
الى هذا بقوله ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر فان انحصار ان يكون
نوع العارض منحصرا في شخص واحد وقد يكفي ذلك في تميز معروضه عن جميع
ما عداه وتشخصه اذ لا يوجد هذا العارض في غيره وان كان جاز
ان يكون هناك امور اخر تميزه عن بعض اغياره او عن جميعها ايضا وكذا
الحكم اذا اختص بنوع المعروض في شخص واحد وان لم يتنوع ذلك فلا بد هناك
من امور متعلقة به تميزه عن جميع ما عداه مشخصة اياه يكون جعلها مخصوصا
به وحينئذ لا يلزم ما حسبه من ان الماهية اذا كانت علة للتشخص يلزم اما النفي
او كون الشيء علة لنفسه لان ذلك في صورة يكون النوع منحصرا في واحد
وهو بذاته متشخص متميز عن جميع ما عداه او ليس هذا النوع مشتركا
بين موجودين نعم لو كان التشخص مخصوصا للماهية النوعية بحيث يمنع نفس
تصوره عن فرض الشركة فيه يلزم ذلك فجعل نفس الشيء لنفسه ان لا يكون نفسه
مشتركا بين اثنين لانه يخصص بنفسه حتى يلزم ان يكون له تخصص آخر و
اما ان التشخص من الموجود الخارجية فليس من مذهب المحققين بل ليس
حقيقيا بالنوعين ليس الا الشيء كما فصله المص ثم تقدم الوجود على التشخص ليس
منافيا للتحقيق فان الوجود كما عرفت فيما سبق منا متقدم على فعلية الذا
تيات في نفس الامر فكيف لا يكون متقدما على التشخص ولا يلزم من عروض
الوجود للمبهم بناء على ان ليس له عروض في نفس الامر كما هو تحقيقه قوله
ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيه بحيث له الحقيقة لو كانت مجردة
عن اللوازم والعوارض جميعها الا بنا لها بحيث اصلا فانه انما ينال الشيء
مع عوارضه وهو اسبه العرضية كما حقق في موضعه فلم يكن محسوسة

مثله لم يكن محسوسة لم يكن ما نحن فيه عن فرض الشركة فيها لان منشأ المنع عن
فرض الشركة هو الادراك الحسي كما هو محرر ومنشأ الاشتباه عدم التمييز
بين التشخص والمنع عن فرض الشركة وحسبان ان الحقيقة لو كانت متشخصة
كانت مخصوصة بحيث يمنع تصورها عن فرض الشركة فيها فاذا كانت
متشخصة بذاتها كانت ذاتها مخصوصة بهذه الحقيقة وليس كذلك اذ مرجع
التشخص الى عدم الاشتراك بالفعل ومرجع المنع عن فرض الشركة هو الادراك
الحسي للخصوص المدرك كما عرفت قوله وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل
متشخص مغاير لنفسها الحكماء لم يثبتوا النفسية هنا واعتبروا الامر المتشخص بذاته
نسيا واحدا هو الواجب تعالى قال بهمنيار في التبيان كتاب التحصيل ثم من
الاشياء ما يكون تشخصه بذاته واجب الوجود ومنها ما يكون تشخصه
بلوازم ذاته كالعقول الفعالة على ما بينه ومنها ما يكون بعارض لاحق
في اول الوجود والشارح جعل المتشخص بذاته قسمين احدهما ما يكون
تشخصه نفس ذاته وحكم بانه الواجب تعالى والثاني ما يكون تشخصه
مستندا الى ذاته وكانه اخذ هذا مما اشتهر في السنة القوم من ان تشخص الوا
جب تعالى عينه وفيه ان مراده من ان التشخص ليس امرا موجودا زائدا عليه
تعالى على قياس قولهم قدرته وعنايته ووجوب وجوده عينه لان
تشخصه هو عينه بالحقيقة له نفس الشيء وامتيازه عما عداه لا يكون نفس
ذلك الشيء بالضرورة قوله لان محالية التشخص لا تفتقر اليه يكون منافيا
عنه قيل لانه هذا في محالية الجوهر فانه متقدم على المحال بحسب الوجود
وفيه بحث لان محالية الجوهر انما جاز في المادة كما قرر في موضعه وهي ايضا مبهم
لا تشخص معين فله بعد ذلك بعضها على ان محالية التشخص مفتقرة اليه قوله
فينبغي ان يكون محلا له وهو المادة قال بعض الفضلاء يمكن التخصيص
ان يعارض وبعلة الكم تراعى فيه يتعدد اشخاص العلوم القائمة بالنفوس

المجرده فانه يدل على المادة غير لوزمه في تعدد اشخاص الماهية الغير المقتضية
لتشخصها وفيه بحث لانه لو كان ادراك العقول المجرده بحلول صور علمية فيها لكا
نت العقول ماده لها لان المراد بالماده هٰهنا ما هو اعم من الموضوع كما ان
النفوس ماده للصور العلمية الحالة فيها وقال ايضا ان المراد بالمنفصل عن
الشخص ما لا تعلق له به اصلا فلم يخرج غير المنفصل بهذا المعنى في المحل وكان الجواز
ان يكون التعلق بنحو آخر وان اراد به ما لا تعلق له تعلق الحلول فالعلم جنسا
وفي نسبة المنفصل بذلك المعنى مخالف لكلامهم بتعدد العلوم بتعدد المعلومات
المتعلقة بها فان متعلقات تلك العلوم ليست محلا لماهية العلم ولا حالا فيها وفيه
بحث لان العلوم اعراض يتشخص ويتكثر بالموضوعات او باستعدادات مختلفة
لموضوع واحد كما في سائر الاعراض واذا وجدت متشخصة متكثرة يعرض
لها الاضافة الى المعلومات ويلزمها ذلك الاضافة فما هو سبب تعددها
في الواقع هو تعدد موادها ومعنى قولهم العلوم يتعدد بتعدد المعلومات
انها يتعدد بحسب تعددها الا ان تعدد المعلومات سبب لتعددها في نفس
الامر فلا منافاة بين هذين القولين **قوله** لانه لو كان نوع كل ماده
منحصرا في شخص الخ فيه نظر لجواز ان يتعدد افراد ما يحل فيها ويكون
نوع كل منها منحصرا في شخص فيستند تعدد ما يحل فيها الى تعدد الماده وتعدد
ها الى ما هياتها وانه محذور فيه والاولى ان يقال لكون نوع ماده كل
شخص منحصرا في شخصها فنعقد هيهم لان عندهم ان الاشخاص العنصرية
متشاركة في الهيولى وفيه بحث انه لو كان ماده كل منحصر يكون نوعا
آخر منحصرا في شخص واحد كما فرض لزم ان لا ينقلب شخص الى شخص آخر وهو
باطل ضرورة واتفاقا **قوله** بحمل الماده تعلل الاعراض بحقيقتها فيد هذا
بناء في ما ذكروا في اصل الدليل في انه لا يمكن استناد التشخص الى ما يحل في
الشخص كما لا يخفى وكيف يقال علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في الشخص

ولا منافيا فعلية الماده للمتشخصة بما يحل فيها وهل هذا الا صريح التناقض
ثم اقول الاولى في الجواب ان يقال الماده لا يتكثر بذاتها بل انما يتكثر بعوارضها
ويكون تلك العوارض مستندة الى الاستعدادات المتعاقبة فالماده مع عوارض
من تلك الاعراض التابعة بها يتشخص بعوض من الافراد فيتشخص تلك الافراد بالعوا
رض الحالة في الماده لا كالذي في انفسها وليست تلك الاعراض مشخصة للماده
فيندفع التدافع المذكور ولكن يرد عليه ما اورده صاحب المواقف اصلا
وانت تعلم انه لا يصلح توجيه كلام المص بذلك لتصريحه بكون تشخص الماده
بالاعراض الحالة الا ان يتكلف بان المراد انها لوازم لتشخصها لا لكونها
في تشخصها عندنا وهو يكفي عدم ما يجعله يتشخص في المبحث هو المشخص يكفي
وفيه بحث اما اولا فلان منافاة هذا مع ما ذكروا في اصل الدليل
ممنوع وقياس الماده على الشخص غير مستقيم او الشخص يتشخص واحد يتشخص
ما يحل فيه من عوارضه عندهم فكيف هذا الشخص يتعدد ما يحل من عوارضه
ويمتنع ان يكون معلولة لها لتخلف الماده فان لها بسبب الاستعدادات
المتعاقبة والاعداد التي تقتضيها تلك الاستعدادات تشخصات متعاقبة ومن الجائز
ان يتشخص بالتشخص السابق على التواحق الاحقة وقد اشار المجيب الى
ذلك بقوله يتشخص الماده تعلل اعراض بحقيقتها الاستعدادات متعاقبة لا
عن النهاية واما ثانيا فلان الماده اذا لم يتكثر بذاتها كما حسبه لكان مادة
الاشخاص المتباينة كونين واحدا واحدا بالعدد وله يلزم ذلك من له نفي
فهم واما ثالثا فلان السؤال عن سبب تشخص الماده باق ولا يمكن ان يقال
انها ليست متشخصة اصلا بل باقية على ابهامها وعوارضها واستعدادا
تها متشخصة قال بعض الفضلاء تعدد اشخاص الماده بسبب الماده الاعراض
الحالة فيها مخالف لصريح ما قالوا من ان زيادة العناصر الاربعة واحدة
بالشخص في اللام يختص الكون والفساد وفيه بحث لانه تصوفي الحاصل عندهم

ليست واحدة بالشخص بل وحدتها وتشخصها وكثرتها انما هي بواسطة الصورة
كما لا فيها وهي في حد ذاتها مبهمة لا تعين لها اصلا كما حقق في موضعه **قوله**
لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية فيه بحث لان حصول كل واحد من
تلك الاستعدادات الغير المتناهية لما كان موقوفا على حصول واحد آخر منها
حكمها حكم الله ولذا لا يحصل شيء منها بالفعل كما بينا عند ذكر مرارا **قوله** كلام الحكماء
في هذا المقام مبني على ما زعموا من قولهم فلو تم هذا تم ذلك بحججه قال
بعض الفضلاء الجواب ان مرادهم بالمادة التي جعلوها محلا لامكان الاستعدادي
الذي هو الاستعداد مطلق المحل اعم من الموضوع والهيولى والجسم وكيف لا
فانهم قالوا الامكان الاستعدادي قائم بمحل الحادث ولا يلزم ان يكون محل
الحادث هيولى بل ربما كان موضوعا كما اذا كان عرضا وربما كان جسما
كما اذا كان نفسا ثم ربما يفسر ذلك بالهيولى بناء على ان الموضوع والجسم
يشتملان عليه وهو منتقض بان لا يعم الامكان الاستعدادي بالموضوع
والصورة الجسمية لو كان الحادث عرضا كما نحن فيه بل يتغافل انهم صرحوا
بان الحركات الوضعية الفلكية سابقها معد للاحقها ولا يخفى ان الموضوع للحركة
الوضعية اولا وبالذات هي الصورة الجسمية فلا يتصور الاعداد اولا وبالذات
الا بالنسبة اليها وفيه بحث اذ لو كان مرادهم بالمادة التي جعلوها محلا لامكان
الاستعدادي مطلق المحل الاعم من الموضوع والهيولى والجسم كذلك المادة التي جعل
تكثرها علة لتكثر افراد النوع الواحد هو مطلق المحل لا الهيولى وحدها
وما قيل من انه لا يمكن تعميم المادة ههنا فسيجيء الكلام عليه **قوله** ولا يمكنهم تعميم
المادة قيل عليه ان يقال انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا ليس متقوما بمحل
فيه ولا حال في محل وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه لبراءته عن المادة
فيجيء النوع بمنع بقي الكلام في اثبات ذلك الجوهر وهو شأن آخر ولم يدعوا امتناع
جوهر غير جسماني مؤلف من جوهرين كل منهما غاية الامر انه لا يهمهم ذكره ولو وجد

فلا مانع من ان يدخل المحال في الصورة وان لم يدخل المحل في الجسم ولا يبعد ذلك
قوله فلم لا يجوز تقييد الكلي بالكلي او قيد الكلي انه خلاف ما يحكم به البديهة على
انا نقول كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه فيمكن فرض صدق كل
من الكليين على افراد الآخر فلذلك ينبغي فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطائر
الولود بشخص فيقول يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وبهذا الوجه
ينبغي فرض صدق الطائر على تلك الافراد وكذا يمكن فرض الولود على جميع افراد
الطائر بالانفكاك فرض صدقه على ذوات افراد الآخر يمكن لا فرض صدقه عليها حتى
وصفه مثلا في المثال المذكور يجوز فرض الطائر على ذوات افراد الولود لا عليها
بشرط كونها ولودا فلا ينبغي فرض اشتراك مجموع الطائر الولود بينها الا انا نسلك
ما يمكن فرض صدقه على كل شيء باي اعتبار اخذ الا ترى ان ج ليس ب بل ليس
ج من الافراد الفرضية لج وفيه بحث لانه ان اراد به فرض الصدق التجويزي المعتبر
في الكلي وجوده في الجزئي عدما فلا نسلم ان كل ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن
فرض صدقه على كل شيء وكيف يجوز العقل صدق الشيء على نقيضه وان اراد
به صحة حمله مع حمل لفظان كان في قولنا ان كان هذا مشتركا بين كثيرين
كان كذا فذلك مسلم لكن ليس ذلك مناط الجزئية والكلية لصحة قولنا ان كان زيد
مشتركا بين كثيرين كان كليا وهو ظاهر **قوله** ولم يظهر لي بعد فائدة في تقييد
الكلي بالكلي للامر الا من الكلي الطبيعي والكلي المنطقي فان الكلي الطبيعي وهو الطبيعة
لا بشرط شيء قد يكون موجودا في الخارج كما مر والكلي الطبيعي الموجود في الخارج
اذا ضم الى مثله يكون مجموعهما شخصا لا محالة بخلاف الكلي العقلي وهو الطبيعة
بشرط الكلية فانه اذا ضم الى مثله لا يحصل الشخص بالمعنى الذي اراده الشارح
وان جاز ان يحصل بالمعنى الذي عنيناه والكلي المنطقي في جميع الصور مفهوم
واحد فلا مثل له حتى ينضم اليه مثله **قوله** فان قيد فعلى ما ذكرتم قيد اي منه
ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فيلزم عند تعدد الشخص ان يتعدد اشخاص غير

مشاهدة في هذه الملازمة نظر ظ والاولى ان يقال لو كان كل شيء مما يحققه
بجزئي اصلا لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي بذاته يظهر ذلك بان يوجد سلسلة
غير متناهية من المفهومات المتصادقة وكل واحد منها كلي والوجه ان تقييد الكلي بالكلي
لا يفيد الجزئية فيكون مجموع تلك المفهومات من حيث المجموع كليا وفيه بحث اذ مبنى
كلام الشارح على تقدير ان يكون ما ينضم الى الكلي ويقصد الجزئية جزئيا
مشتملا على جزئي ماهية كلية وجزئي مشتمل على ماهية كلية وجزئي اخر وهلم
الجزئي الاول وهكذا الى غير النهاية كما صرح به عبارته وعلى هذا التقدير يكون
للشخص اجزاء غير متناهية والعلم بالكل متوقف على العلم باجزائه فالعلم بالشخص
يكون متوقفا على العلم باجزائه الغير المتناهية والنظر على هذه الملازمة غير ظ
واما الوجه الذي ذكره اولى فنظر فيه لان في الصورة المفروضة قد ضم الجزئي
الى الكلي غاية الامر ان الجزئي المنضم الى الكلي مشتمل على كلي وجزئي وهكذا الا انه
انضم الكليات المتصادقة بعضها الى بعض كما نقيضه قوله يظهر ذلك بان فرض
سلسلة غير متناهية من المفهومات المتصادقة وكل واحد منها كلي والجواب ان
هذا القائل انكر على الشارح حيث ذهب الى ان الكثرة ولو كانت غير متناهية
لا بد فيها من الوحدة الحقيقية وجوز تركيب الشيء من اجزاء كل واحد منها مركب من
اجزاء مركبة من غير الانتهاء الى ما هو واحد حقيقي وذهب الى ان ذلك جائز
وههنا انكر حصول الجزئي من اجزاء جزئية يكون جزئيتها بالغير ولم يدع ان الجزئي لا
يتحقق لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي بذاته مع ظهور عدم الفرق بينهما في ذلك
فهو مطالب ببيان الفرق بين الصورتين ثم هذا بيته فيه بيان ما وفقنا به
ذلك فارجع اليه **قوله** لما عرفت ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئي فيه بحث
لان اللازم من تشخص كل واحد منهما بذات الاخر ان يكون كل منهما علة لتشخص
الاخر فلا يلزم منه ان يكون تقييد الكلي بالكلي مفيدا للجزئية بل ان يكون كل
منهما مفيدا لتشخص الاخر ولا استحالة فيه الا ان يثبت ان التشخص متقدم بالذات

على الوجود او هو عين الوجود كما نقل عن الفارابي حتى يلزم كون كل منهما علة
لوجود الاخر بالذات او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك عند الشارح ومر كد
وضوح وايضا ما ذكروه في مثال امتياز كل من الشيئين بالاخر من الطاير والوجه
غير مطابق فان احدهما لا يفيد امتياز الاخر اصلا بل يحصل منهما امر ثالث
غير عين والجواب ان المراد بامتياز كل من الشيئين بالاخر ان يحصل لكل منهما
باعتبار التقييد بالاخر امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في المثال
المذكور فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالاخر اخص مما كان قبل التقييد
ولا ينافي مثل ذلك في التشخص بان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل
منهما بالتقييد بالاخر والا لزم ان يفيد تقييد الكلي بالكلي الجزئية وفيه بحث
لانه ان اراد بالتشخص كون الشيء بحيث لو لاحظه العقل يمتنع عن فرض الشركة فيه
فقد عرفت ان ذلك مختص بنحو الادراك الحسي فالمدرك بالحس من حيث هو مدرك
به جزئي والمدرك لا بالحس كلي والتشخص بهذا المعنى لا يمكن ان يكون نفس الوجود ولا
ان يكون متقدما عليه كما لا يذهب على ذي مسكة ولم ينقل عن الفارابي
ان التشخص بهذا المعنى نفس الوجود اصلا وان اراد به كونه بحيث لا يشاركه غيره
في جميع ذاتياته وعرضياته فحينئذ يجوز ان يصير كلي بالتقييد بكلي اخر جزئيا
حقيقيا وبالعكس ويجوز ان يكون تشخص كل منهما بالاخر وان اراد به معنى اخر
فلا بد من بيانه ليتبين حاله **قوله** ولم يصدق عليه انه متشخص غير مسلم
لان الاثنين من حيث هو كما انه ينافي الوحدة ويصدق عليه الواحد لا ينافي
التشخص ويصدق عليه المتشخص ايضا فكما لا يقال هو من حيث هو لا واحد
ولا كثير كذلك انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو في الواقع متشخص
كما انه في الواقع واحد فلا تغفل لا احدهما عن الاخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب
الواقع لا يقول هو من حيث واحد في الواقع وليس متشخصا في الواقع بل انما المتشخص
هو الاثنان بشرط التشخص لا يقال اذ الكلي الاثنان المخلوط متخصص هو الاثنان

الوحدة والكثرة

من حيث هو شخص لا نسلم ان الاحكام العقلية تختلف باختلاف الاعتبارات الا يرى ان
الانسان المخلوط مقيد وليس الانسان من حيث هو بمقيد والسر في ذلك ان المطلقة
والمخلوطة متغايران بحسب الوجود العقلي باعتبار وان اتحدا فيه باعتبار
آخر فيختلفان في الاحكام التابعة لذلك الوجود بحسب الوجود الاعتباري وفيه بحث
اما اولا فلان ان اراد بالانسان من حيث هو هو الانسان المجرد كما يشعر به قوله من
حيث هو لا واحد ولا كثير فلا نم انه من حيث هو واحد لما بين في ان الماهية
من حيث هي ليست الا هي فهي كما لا يكون كثيرة لا يكون واحدة ايضا وان اراد
به الانسان المطلق كما يدل عليه قوله والسر في ذلك ان المطلقة والمخلوطة متغا
يران فهو كما لا ينافي الوحدة ويصدق على الواحد لا ينافي التشخص ويصدق
على المتشخص فلا يلزم وحدة الانسان واما ثانيا فلان المخلوطة اخص من المطلقة
وكل ما هو صادق على الخاص وجب صدقه على العام جزما فاذا صدق
ان المخلوطة متشخص صدق ان بعض المطلقة متشخص بالضرورة فصدق ان الانسان
متشخص فضلا عن انه لازم للجزئية ولا يندفع ذلك بقوله الاحكام العقلية تختلف
باختلاف الاعتبارات كما لا يخفى وما ذكره من ان الشئ بشرط منظور فيه لانه كما صدق
ان الانسان المخلوط مقيد صدق ان الانسان المطلق مقيد مهملة والا لصدق
ان يتبدل هكذا مفهوم الانسان مثله معنى واحد بلا ريبة وليس متشخصا
فالوحدة غير التشخص قوله فان الموصوف بالكثرة قبل فان قيل ان اراد بقوله
ان الكثرة من حيث هو كثرة يقال في الجزئي بين الماهية والعوارض حيث قيل
الانسان من حيث هو انسان واحد او لا كثير فليس الكثير من حيث كثير موجبه او لا
موضوعا بهذا المعنى على قياس ما تقرر هناك بل هو بهذا الاعتبار كثير فقط
وان اراد انه في الواقع موجبه فهو في الواقع ايضا واحد له كل شئ فله وحدة
قلنا نختار الثاني وموضوع الوحدة موضوع الكثرة بالاعتبار وان اتحدا
بالذات والكثير من حيث هو كثير موجبه في الواقع وليس واحدا في الواقع بل هو

من حيثية اخرى موصوف بالوحدة واي احد ان موضوع الكثرة هو بعينه موضوع
الوحدة اذ لا منافاة بين الكثرة والوحدة وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق
المنافاة بين الوحدة والكثرة لا يستلزم مغايرة موضوعيهما لجواز ان يتعاقبا
على موضوع واحد وما ذكره من امتناع تعاقب الوحدة والكثرة على تقدير
تمامه لا يتم في الوحدة بالموضوع والمحمول كما سنذكره وجوابه ان المنافاة يستلزم
مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد وبذلك يتم الغرض ويمكن الجواب
عن اصل السؤال بان يقال المراد معنى القضية الوصفية الممكنة وهو ان الكثير بشرط
الكثرة يمكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما وبهذا
يندفع ما يتراءى من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود
لان الكثير المقابل له وجه ضرورة ان كل موجود فله وحدة باعتبار فالكثير
الذي لا يكون واحدا اصلا لا وجود له لانه محصل الدليل ان الوحدة في الكثرة
والوجود معا لا ينافيهما الى بعض المناقشة في ظاهر العبارة فان الكثير المقابل
المقابل للوحدة المطلقة ليس بموجود اصلا فيجب حمله على ان وصف الكثرة له
يأبى عن اتصافه بالوجود وفيه بحث اما اولا فلان مرجع ما حققه هناك
الى ان الكثرة منافية للوحدة ومقابلة لها دون الوجود وهو غير مسلم لان
لا تقابل بالذات بينهما بل هما متصفان بالعرض كما حقق في موضعه
فلو كان التقابل بينهما مسلما لكفى في الاستدلال ان يقال الوحدة مقابلة
للكثرة والوجود ليس مقابلا لها فيكون باقي المقدمات مستدركا واما
ثانيا فلانا نسلم ان الكثرة بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس بموجود
فلم لا يجوز ان يأبى عن الوجود ودخل ابن علم انه له يأبى عن اتصافه بذلك
من دليل هذا او اعلم ان المراد بالكثير من حيث هو كثير ذات الكثير لا من حيث
بحسب اخر بهذا الاعتبار معه صحيح بالاتصاف بالوحدة مثله آحاد العشرة
لو اخذت مع صفة المجموعية او العشرية يوصف بالوحدة فيقال مجموع

صف
واحدا وعشرة واحدة وكذا اذا اخذت مع النسبة الى موضوع واحد توصف
بالوحدة بالموضوع بتمام الحقيقة واحدة بالموضوع واذا اخذت مع النسبة
الى محمول واحد توصف بالوحدة بالمحمول الجنس فكذا واما اذا اخذت دون
الاحاد المذكورة بل الامر بينهم بحسب اخرهذا الامر ما ان توصف بالوحدة
فهي موجودة وليس بواحدة فيكون الوجود غير الوحدة **قوله** اعدام المذ
كر الجسم الشخصي بالكلية يحتمل ان اراد باعدام الجسم الشخصي بالكلية اعدامه واعدام
اجزائه جميعا فلا يلزم من نظر الوجه المخصوص هذا كما لا يخفى وان اراد به اعدام
الجسم الشخصي فقط فبطلان اللازم ممنوع اذ ماء الجرة بعد التوزيع الى الكيزان لا يبقى
شخصا واحدا بل يصير اشخاصا وكيف شخصا واحدا مع ان بعضه يكون
في كوز وبعضه في كوز اخر منفصل عن الاول ولم لا يجوز ان يكون
نسبة مياه الكيزان الى ماء الجرة كنسبتها الى ساير اشخاص المياه اما على مذ
هب القائلين بتركيب الجسم من الهيولى والصورة فلان هيولى ماء الجرة هيولى
ماء الجرة دون هيولى ساير اشخاص المياه واما على مذهب القائلين
بتركيب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية فلان اجزائها هي بعينها اجزاء ماء الجرة دون
اجزاء ساير اشخاص المياه فان قلت نحن نعلم قطعا ان الماء الذي كان في الجرة
هو باق في الكيزان كما قرره الشارح واذا لم يبق تشخص الماء الذي كان
في الجرة حال حصول الماء في الكيزان فكيف يصح هذا الحكم قلت لما كانت الصورة
المائية الواحدة حالة في الهيولى حال حصول الماء في الجرة كانت الهيولى ماء
واحدا بالعرض ولما حلت الصورة المائية المتعددة فيها حال كون الماء في
الكيزان صارت تلك الهيولى مياها متعددة بالعرض ايضا كما حقق في
موضعه فلهذا صح ان نصدق ان الماء الذي كان في الجرة موجود في الكيزان لكنه كان
في الجرة شخصا واحدا وهو في الكيزان اشخاص متعددة ولا محذور في ذلك
قوله وكما الما ذهبوا اليه قبله يعني انهم لا ينازعون في عدم التوزيع اعداما
الكلية

بالكلية

بالكلية وان ما ذهبوا في بقاء الجسم بكلا جزئيه والفرق الضروري المتفق
عليه بين المقدمة المذكورة هو عدم انتفائه بالكلية واتحاد مياه الكيزان
مع ماء الجرة اما من حيث الهوية او من حيث المادة وان اختلفوا في تعيين احد
الامرين وهذا الكلام كانه جواب لسؤال يتوجه ههنا وهو انه لما ذهب
الحكماء الى ان الجسم ينعدم بالتوزيع لزم ان يكون التوزيع عندهم اعداما
بالكلية وانت تعلم ان الوحدة الزائلة فرضوا انهم يثبتون هيولى باقية
في الحالين ويجعلونها موضوع الكثرة والوحدة فلا يكون التوزيع اعداما
بالكلية وانت تعلم ان الوحدة الزائلة انما هي بالذات وحدة الصورة وزوال
تلك الصورة بزوالها على مذهب الحكماء واما بقي للمادة التي تنسب اليها تلك
الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة عين الوجود لم يلزم محذور بناء على اصلهم
لان ما زال وحدته بالذات زال وجوده وانما الباقي ما هو موصوف
تلك الوحدة بالعرض وبذلك لا ينافي كون الوحدة عين الوجود وفيه
بحث لان ان اراد بقوله المادة تنسب اليها تلك الوحدة حدة بالعرض ان
وصف مادة ماء الجرة بالوحدة وصف بحال متعلقها كما يتبادر من العبارة
فذلك مم لانه يكون موجودها حاصله بالنسبة نفسها لا يكون واحدا ولا
كثيرا بالحقيقة فيكون مبهما وقد صرح الشيخ في الشفاء ان المبهم ليس بموجود
باتفاق اهل الصناعة ولا يخرج من الابهام يكون مطلقة واحدا ولا كثيرا
اذا لم يكن الوحدة او الكثرة وصفا لها بالحقيقة كما لا يذهب على ذي مسكة
وان اراد انها تصير واحدة بالحقيقة بسبب وحدة الصورة فاذا تكثرت
الصورة زالت وحدة المادة وتكثرت بتكثر الصور ولا يزال وجودها
فاذن وحدتها غير وجودها ضرورة ان الباقي غير الزائل **قوله** ولا
يمكن تعريفها الا بحسب اعتبار اللفظ فيه بحث لجواز كونهما بديهيتين بالكنه
وكسبيتين بوجه فيجوز ان يعرفا حقيقيا وايضا البديهي ما لا يحتاج

الى النظر لما لا يمكن حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريق غير النظر
فيختار الطالب طريق النظر فيه وللظان نفرا كما مر في المنتهى الى التحرير
فيتنبه في الاول والوله بالتنبيه ههنا حصوله في العقل من غير كسب كما يقال
في الوجود وعدمه منها وانبه المتصور فيتنبه في الثاني وفيه بحث لان الظان الجزئي
لو عرف بالنظر لا يسمى ذلك تعريفا بالقياس الى البديهي بل تنبيها الا ان يجاب بانهم لما ذهبوا
الى ان الوجود بديهي التصور حكموا بان الدلائل المذكورة على ذلك براهين تنبيهات
ثم استعمل تعريفها على ما يفهم من الشفا بواسطة عدم واجزاء اخر صالح
لذلك التنبيه ههنا كما ذكره الشارح قال الشيخ في الشفا الشي الذي يصعب
علينا الآن تحقيق حد الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد
قلنا ان الواحد هو الذي لا يكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة
ومن الضرورة ان الكثرة بالواحد لان الواحد مبدا الكثرة ومنه وجودها و
جهتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما
يقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم علمنا
شيئا اخر وهو انا اذا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو
الكثرة بعينها فان قلنا من الوحدات او الآحاد فقد اخذنا في حد الكثرة الوحدة
ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العدد والتعدد وذلك انما نفهم بالكثرة ايضا
فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به ثم قال والعجب ممن يحد العدد
ويقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او من آحاد والكثرة نفس العدد ليس
كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة
من وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليست الا اسما للمؤلف من وحدات
فان قالوا ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات كالناس والدواب
فيقال كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة للوحدات
وكذلك ليست هي بكثرة ايضا بل اشياء موضوعة للكثرة وكما ان تلك الاشياء

من آحاد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا الكثرة والذين يحدون انهم لما قالوا العدد كمية
منفصلة ذات ترتيب فقد يخلوا من هذا لما تحصلوا فان الكمية يحوج تصورها
الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة فلا يمكن تصورها
الا بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصحيح لان المساواة
من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يوجد في حدها الكمية فيقال ان المساواة
هي اتفاق في الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد ايضا مما لا يفهم الا بعد فهم العدد
فيجب ان يعلم ان هذه تنبيهات مثل التنبيهات بالامثلة والاسماء المرادفة **قوله**
ان الوحدة اعرف عند العقل يعني بهذا الكلام ان الآحاد اسبق الى العقل من
الكثرة المؤلفة منها اذ العقل يعرف المؤلف بذاته بعد معرفة احاده والكثرة
اسبق الى الخيال من آحاده لان الخيال بحسب الاغلب ينال اولا الى المؤلف ثم ينفصل
اجزاؤه فينال الى احاده والشيخ اشار الى هذا في طبيعيات الشفا بقوله واما
نسبة اجزاء المركبات الى المركبات منها فان المركب اعرف عند الحس فانا نحس
بيننا ونتناول اولا الجملة ونتركها ثم نفصل ونتناول الجملة تناولها بالمعنى الاعم
اي انه جسم او حيوان ثم نفصلها واما عند العقل فان البسيط اقدم من المركب
فانه لا يعرف طبيعة المركب الا بعد ان يعرف بسائطه فان لم يعرف بسائطه
فقد عرفه بعرض من اعراضه او جنس من اجناسه ولم يصل الى ذاته كانه عرفه
جسما يغتذي او ينمو او يحس او ما اشبه ذلك فلم يعرف جهة جوهره **قوله** ولا
شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا
الى ذاتها ووحدتها قال بعض الفضلاء لا يخفى عليك ان الاعرفية في العقل
نظرا الى ذاته ووحدته يقتضي معلومية المرتسم في الآلة نظرا الى ذاته ووحدته
ولا شك في بطلانه لانه لا يمكن اخذ التعدد ووحدته بالنسبة الى المرتسم في الآلة اولا
يمكن ادراكه الا باعتبار الآلة فلا يكون ما صدقه الا مقيدا بالآلة ولا يخفى
الا ان يجعل افعل ههنا مجازا عن نفي التفضيل الا ان استقلاله مع من بنا فيه كما

نفس حلية المحققين وقال ايضا لا نم ان المرتسم في ذات النفس يكون اعرف
عندها من المرتسم في الهيا فان الغرب منها لا يبدل دلالة قطعية على ان يكون
المرتسم فيها اعرف عندها فان من الكليات المرتسمة في ذات النفس ما لا يعرفه
النفس ولا يعرف بخزانة المرتسم في الحواس الا بالبديهة ولا يخفى ان البديهيات
اظهر للنفس من النظريات وان كان الاول مرتسما في الالة والثاني في النفس
ايضا فانا نعلم بعض صفات النفس من التجرد والحدوث وغيرهما الا بعلم
الا بالانظار الدقيقة الحاصلة في الازمان المتطاولة ونعلم بعض ما هو خارج
عنها بالبديهة او بادنى النظر كبرودة الماء وحرارة النار وغيرهما والوجه
بان هذا علم تصديقي وما ذكره من ان اعرفية الكثرة والوحدة تصورهما
لا يجري فيها فان حاصله قد بالتعريف من النفس ليست بحسب توجب الاعرفية
بحسب التصور دون الاعرفية بحسب التصديق والبديهية لا ينوع بينهما
في ايجاب تلك العلة فيه في احدهما دون الاخر وانت خبير بانه لا يهم شي منهما
ولا نظر الشارح ايضا على ما هو مراده محكا حسب ما علم من الشفا ونقلنا
عنه انفا **قوله** وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة قيل وقد ذكر
الحكماء ان التعقل الصرف هو التعقل البسيط الاجمالي الذي لا كثرة فيه وانه
التعقل المستفاد من المبادي العالية وانما التفصيل للنفس من حيث انها نفس وبقوة
القوى البدنية وعلى هذا ينتج كون الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند
الخيال فان قلت هذا يدل على كون الوحدة اعرف عند العقل ولا يدل على كون
الكثرة اعرف عند الخيال فانه يدرك الواحد ويدرك الكثير قلت الخيال لا يدرك من
عدد احد واحد من غير اشتماله على الكثرة كيف ولا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع
مخصوص وشكل مخصوص وحد معين او حدود معينة والنقطة مثلا لا
يمكن تخيلها الا مع موضوعها ولا يحتوي بدون اللواحق المادية وفيه بحث اذ لا نم
ان التعقل الصرف هو التعقل البسيط الاجمالي الذي لا كثرة فيه لجواز ان

يكون بتعقل الامور الكثيرة التي لا يكون اجزاء لامر واحد فيعقل هذا الامر اجمالا وتفصيل
الهاجي يقال ان التفصيل بمعونة القوى البدنية ونسبته مع التعقل الصرف
التعقل البسيط الاجمالي للحكماء فيه كلام مرتبه ومما استدل به على ان الكثرة اعرف
عند الخيال منظور فيه لان حاصله ان الخيال يدرك الواحد مع امر اخر فيجب ان يكون
لا يخ اما ان يكون الخيال مدركا للواحد والكثير كليهما او يكون مدركا للكثير بدون
ادراك الواحد فان كان الاول كان ادراك الوحدة والكثرة معا ولا يلزم من ذلك
كون احدهما اعرف من الاخر عنده وان كان الثاني لم يكن مدركا للوحدة فلا يصح
ان الكثرة عنده اعرف من الوحدة لو صحت ما ينبغي ادراكه للوحدة **قوله** و
لين الوحدة امر عينيا قال الشيخ في الهيات الشفا ان العدد له وجود في النفس
فليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شي يعتد به اما ان قال
ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا
قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن انتهى كلامه و
كيفية وجوده في الاشياء ان الشيخ اراد بالعدد الكثير المركب من الاحاد لا الكثرة
المؤلفة من الوحدات يشير الى ذلك قوله فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان
قائما بنفسه حيث لم يقل ان الوحدة لا يتجرد والاظهر ان الكثير محمول على بعض
الاعيان يحذو بها ذاتا ووجها مثله يصدق ان الكواكب السيارة كثيرة
خارجية فيكون لا محالة موجودا فيه وهو عالم الكواكب السيارة فهذا العارض
كثير بالذات وموضوعه كثير بالعرض وحدوده به **قوله** وهو ايضا من الموجودات
في الخارج فيه ان اراد انها من العوارض الخارجية فذلك غير بين وان اراد ان
الموجودات الخارجية تتصف بها باعتبار وجوده تلك الموجودات الخارجية في
العقل فذلك لا ينافي كونها من المعقولات الثانية والحق ان نحو الوجود في الخارج
مثله هو بحيث لو لاحظه العقل ينطبق على كثيرين فان اريد بالخارجية هذه
الحيثية فهي من لواحق الوجود الذهني فقط وعبارات القوم كما لا يخفى وان اريد

بما عدم الانطباق عام من شانه بحسب الامر الاعم وهو الصورة العقلية فهي
من لواحق الوجه الذهني فقط وعبارة القوم مشعرة بالمعنى الكلي وقس عليه الوحدة
والكثرة ونظايرهما وفيه بحث اذ من الامور البينة التي لا اشتباه فيها ان بعض
الموجودات واحد في الخارج وبعضها كثير فيه فتصور القضية الخارجية القايلة بان
هذا واحد وبالخارجية القايلة كثير وهذا امثالها لان يكونا من المعقولات الثانية
عند المتاخرين كما صرح به في الحواشي الشريفية على شرح المطالع نعم
هذا الابتناء المعقول الكلي حسب ما حققنا فارجع اليه على ان الجنسية المذكورة
وهي كون زيد بحيث اذا حصل عند العقل ينطبق على كثيرين امر خفي النزاع
كما لا يخفى فقوله فهي من لواحق الوجه الخارجي غير بين وله مبني قوله لان طريان
الوحدة على موضوع الكثرة فيه هذا على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية
والكثرة المقابلة لها الا في غيرهما فان الواحد بالموضوع والمحمول قد يكون كثيرا
مع بقاء ذاته وفيه بحث اذ موضوع الواحد بالموضوع ليس الذات وحدها
بل هو الذات مع نسبتها الى الموضوع وما لم يتغير هذه النسبة لا يصير كثيرا
بالموضوع فلا يلزم من بقاء الذات اعني موضوع الواحد والكثير بالموضوع
حيث لا يكون الذات وحدها موضوعا لهما وكذا الحكم في الواحد بالمحمول فان موضوعه
ليس هو الذات وحدها بل هو الذات مع النسبة الى المحمول وما لم يتغير هذه
النسبة لا يصير كثيرا بالمحمول قوله لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين
الوحدة واللاوحدة قال بعض الفضلاء ان اريد باللاوحدة واللاوحدة كثيرة فيهما
يكون التقابل بينهما تقابل السلب بالايجاب فلا شك ان محلهما شي واحد
كما يجي فلم يجري الدليل فيه وان اريد معنى العدول فلا شك ان محلهما يكون
واحدا فان معروض الوحدة اذا عدم يكون في الذهن متصفا باللاوحدة
كزيد المعدوم الحاصل في الذهن فانه ليس واحدا في الوجود بحسب الوجود الخارجي
كونهما متنافيين فلو ارتفع الوجه ارتفع الوحدة مع انضمامه في الذهن

باللاوحدة ومنشأ الاشتباه توهم استلزام اللاوحدة العدمية للكثرة الوجودية
وان جعلت الوحدة مساوية لمطلق الوجه الشامل للذهني ايضا فنقول
ان لم يجعل اللاوحدة بهذا المعنى مستلزمة لعنوان الكثرة يجعلها ان يكون محلهما متعددا
وان جعلت مستلزمة فلا نم تقابلهما بالمعنى المصطلح فان من شروط وحدة المحل في
التقابل كيف يسلم التقابل في صورة توقف المحل وفيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من
كون معروض الوحدة معدوما في الخارج وموجودا في الذهن ومعروض اللاوحدة
هناك ان يكون معروضهما واحدا بالشخص كما حسبه لامتناع ان يكون الشخص
الخارجي بعينه شخصا ذهنيا واما ثانيا فلان منع تقابل الوحدة واللاوحدة
غير مسموع لتصريحاتهم بتقابل التقابل عليهما والخلاف انما هو في الشرط المذكور وهو
ان يكون محلهما واحدا بالشخص البتة قوله وبخلاف الموضوع الخ قال بعض
الفضلاء ان اريد بالواحد بالنوع المندرجين تحت نوع واحد وكذا يكون
المراد بالواحد بالجنس والواحد بالامر الاعم كالفرديين المندرجين تحت نوع او
جنس او امر اعم فانه يستلزم عدم صدق المتباينين على الذي يوجد الفردين
المندرجين تحت شي واحد لانه لا بد في التقابل من عدم اجتماع الشيئين في محل واحد
ولا شك ان ما يعرض لافراد امر واحد ويجتمع فيها الطبيعات الزوجية والفردية
والرجولية والانوثة مما يعرض لافراد نوع واحد او جنس واحد في زمان واحد
وليس المراد بالاجتماع سوى هذا وان اريد بها الواحد النوعي والجنسي والعرضي
التي هي الماهيات الكلية من حيث هي كلية فليس ما ذكر من عوارضها بل من عوارض
الافراد وفيه بحث لانا ان نختار الشق الاول ونقول اجتماع الزوجية والفردية
ونظايرهما في افراد نوع واحد او جنس واحد في زمان واحد لا يدل في التقابل
بينهما كما حسبه هذا القايل لان اجتماعهما فيها ليس من جهة واحدة فكما جاز اجتماع
المتقابلين في شخص واحد من جهتين كذلك جاز اجتماعهما في افراد نوع واحد من
جهتين او نختار الثاني قوله ليس ما ذكر من عوارضها الكلية قلنا يلزم او وجودها

عين وجوه الافراد وعوارض الافراد عارضة لها ايضا كما حقق في موضعه قوله
وكل موجود واحد بالشخص يمكن ان ينعدم بحيث الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية فيه
مثله لا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان والا لكان كليا والا الشخصي
الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه
بان نفرض ذلك الماء اشخاصا كل منها ذلك الماء بعينه نعم يمكن فرض زوال الوحدة
الاتصالية عنه بان يصير منفصلا بعد ما كان متصلا فان قلت فرض كون زيد
اشخاصا متعددة من الانسان لا يستلزم كون زيد كليا وانما يلزم لو امكن فرض
كون كل من تلك الاشخاص زيدا بعينه وغير لازم من هذا الفرض لان المفروض كون الكثرة
الشخصية يعرض الوحدة الشخصية حتى يكون موضوع الوحدة السابقة بعينه موضوع
الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون زيد مجموع تلك الاشخاص الكثيرة لا كل واحد منها
وكذا في صورة الماء اذا فرض عروض الكثرة الشخصية لعروض الوحدة الشخصية كان ذلك
الماء مجموع تلك المياه لا كل واحد منها قلت الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشي
الى افراده ومن البين ان معروض تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن ان يعرض عروض
الكثرة المقابلة لها والا لكان كليا والماء المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة
في حالة الاتصال والانفصال وانما يختلف حالته في انقسامه الى الاجزاء لا في انقسامه
الى الجزئيات فعروض الوحدة الشخصية هو زيد ومعروض الوحدة الكثرة المقابلة
له هو الانسان فانه الكثير بالشخص فظهر ان معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض
عروض الكثرة الشخصية اياه وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره في معرض الجواب
لا يدفع السوال اذ حاصله ان الواحد بالشخص لا ينقسم الى افراده ذلك الشخص والا
لكان كليا ولا يلزم من ذلك ان لا ينقسم الى امور اخر يكون مجموع هذه الامور
ذلك الشخص في وقت سابق كما صورة الماء المذكورة واما ثانيا فلان قوله الماء المنقسم
الى المياه اياه غير مسلم وكيف يكون وحدته الشخصية محفوظة في حالة الانفصال
وهو اشخاص كثيرة كما بينه انفا ويشهد به الفطرة السليمة ايضا واما ثالثا فلانه

لم يظهر منه كون معروض الوحدة زيدا ومعروض الكثرة الشخصية انسانا لان لا يكون موجودا ضمنا
واحدا فضلا عن عدم امكان فرض عروضها لامر واحد كما زعمه فظهر ان معنى
عروضهما لامر واحد ان يكون امر واحد في وقت شخصا واحدا وفي وقت اخر
اشخاصا متعددة كالمادة لا ان يكون حال كونه شخصا واحدا يكون اشخاصا
متعددة حتى يكون ما ينافيه فتوله فظهر ان قوله فعروض الوحدة الشخصية لا يمكن
فرض عروض الكثرة الشخصية اياه مهملة لا يظهر ذلك فيه اصلا قوله فجار انه غير باقية
بتعددها ولم يزل ايضا لا يلزم من عدم وجوده بعد النهار زوال وجودها بقاء شخصها
لاحتمال ان يكون بتعددها لا زال تشخصها اصلا دون وجودها فاذا زال
التعدد زال التشخص دون الوجود الابدي اي تشخص الهيولى وتعددها لما كان
من قبيل الصورة كانت الهيولى مع الصورة الواحدة شخصا واحدا ومع الصورة
المتعددة اشخاصا متعددة مع بقاء وجودها في الحالين كما حقق في موضعه
فما ذكره الشارح لا ينبغي ان يكون موضوع الواحد والكثير واحدا بالشخص ثم من
البين ان كل واحد من الامور المتعددة في الصورة المفروضة شخص اخر على حده
لان المجموع شخص واحد ومثله كل ما حاصل في كوز واحد من الماء المفروض في جرة
الى الكيزان شخص اخر على حدة يكون بقاؤه البتة مع انعدام سائرها في الكيزان
لان يكون جميع المياه الحاصلة في الكيزان شخصا واحدا حتى يكون كل ما حاصل
في كوز واحد بعضا من ذلك الشخص لا اظنك في مرية من هذا ولا يلزم منه ان يكون
التفريق اعداما بالكلية لانه يصدق ان الماء الذي كان في جرة فتوجه في الكيزان
بان ذلك ان الهيولى حال كونها في الجرة قد حلت فيها شخص واحد من الصور
المائية فكانت شخصا واحدا من الماء بالوحدة وحال كونها في الكيزان حلت فيها
اشخاص متعددة من الصور المائية فصارت اشخاصا متعددة من الماء بالوحدة
ايضا فالماء بالوحدة الذي كان قبل ذلك في جرة فتوجه في الكيزان الان في جرة
شخص واحد وفي الكيزان اشخاص متعددة ولا محذور في ذلك حيث يكون وحدتها

وتشخصها او تعددها بالعرض قوله الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة
قال بعض الفضلاء فيه بحث من وجهين الاول انه مخالف لما ذكره الشيخ في
الاشارات حيث قال لما ثبت ان الهيولى ممتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها
الى الصورة فاحتياجها الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد
تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين
احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث هي صورة يمتنع ان
يكون علة مستقلة للهيولى لان الهيولى واحد بالشخص وعلة الواحد بالشخص
يمتنع ان لا يكون واحدا بالشخص فلابد ان يكون وراء الصورة المطلقة جوهر
مفارق يقتضي حفظ وجود الهيولى باعانة الصورة فانه يدل على ان هيولى
الكائنات واحدة بالشخص في نفسها وليس المراد بهذه الوحدة الشخصية الوحدة العارضة
لها بسبب الصورة الواحدة الشخصية اذ لا يجب ان يكون الهيولى حينئذ لما
خصوصية هذه الوحدة الشخصية كما يدل عليه قوله لان الهيولى واحدة بالشخص بل
يجوز ان يثبت لها التعدد الشخصي التابع للصورة ايضا وايضا المانع لكون المطلق
علة للواحد الشخصي هو الوحدة الشخصية الثابتة له في نفسه لا الوحدة الشخصية الثابتة
باعتبار متعلقه والثاني ان الهيولى التي حكموا بوجودها في نفسها ان كانت
بحيث لو تصورت كانت مانعة عن وقوع الشركة فيها اولا فان كان الاول
يلزم ان يكون جزئية شخصية فان كان هذا الشخص متعددا كان الهيولى متكثرة
في نفسها والا لكانت واحدة في نفسها والا شخص لا يعتبر متعددا لا يكون واحدا وان
كان الثاني يلزم ان يكون هيولى العناصر وغيرها كلية موجودة في الخارج هف
وفيه بحث اما اولا فلعدم دلالة ما نقله عن الاشارات على ان هيولى الكائنات
واحدة بالشخص حتى يسلم ان كلامه يدل على هيولى شخص واحد متشخص بصور شخصية ليس
علة وجودها هذا الشخص من الصورة بعينها بل دونها وان بدل تشخصها ح
ولا صورة ما لان علة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدا بالشخص فاذن

عليها تشخص مفارق وليس الكلام في هيولى الكائنات بل جملة فان هيولى شخص لا يستلزم ان
يكون شخصا واحدا فضلا عن هيولى الكائنات واشخاص كثيرة لا كلي كثرة واما ثانيا
فلان قوله وليس المراد بهذه الوحدة الشخصية الوحدة العارضة لها بسبب الصورة
الواحدة الشخصية في حيز المنع لم لا يجوز ان يكون للهيولى وحدة ولا تشخص الا من قبل الصورة
كما هو في موضعه اذا لم يرد بالوحدة الشخصية ذلك البعض عارضة عن الوحدة المذكورة
وقوله بل يجوز ان يثبت لها الوحدة الشخصية التعدد الشخصي التابع للصورة ايضا
لا يقدح في الاستدلال المذكور في الاشارات حيث يكون كل واحد من تلك المتعدد شخصا
واحدا يجري فيه الدليل المذكور بهم الشخص الواحد سواء كان متشخصا بذاته او بغيره
بعد ان يكون شخصا اخر على ما ذهبوا اليه وليس هذا مختصا بالشخص المتشخص
بذاته كما حسبه واما ثالثا فلان الهيولى في ذاتها امر مبهم بالقوة لا تعين و
لا تحصل لها اصلا فذاتها ما دام كذلك لا يكون معينة ولا متعددة فلا يكون
كليا ولا جزئيا ولا عاما ولا خاصا فالتردد فيها بانها كلية او جزئية غير مستقيم
نعم اذا حلت فيها صورة وتعينت ذاتها بتعيين احد هذه الامور فاذن
الهيولى لا يكون واحدة في نفسها ولا متعددة في نفسها ايضا قوله هيولى
المادة الباقية بعينها في محل النزاع لان المراد بقاء الهيولى المادة بعينها في كالتي
ان هيولى الماء حال الوحدة والكثرة شخص واحد فهو بعينها عرفت من ان الهيولى
حال حلول الشخص الواحد من الصورة فيها شخص واحد وحال حلول الاشخاص
المتعددة فيها اشخاص متعددة وان اراد ان الهيولى التي كانت حال الوحدة
شخصا واحدا هي باقية حال الكثرة لكنها اشخاص متعددة فلم يكن ذلك فيما هو
بصدده من ان موضوع الكثرة والوحدة واحد بالشخص كما لا يخفى هذا قوله
ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص قوله لانا نقول
هي شبهة منشاؤها الاشتراك اللفظي فيكون المشاقة لانه عولا البديهة في
ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء هويته او هو على انه السخيف الهيولى التي

يشتق منها فانها باقية في حال الوحدة والكثرة بعينها فاجيب عنه من قبلهم لا
لانا نقول هي شبهة منشاؤها الاشتراك اللفظي فبيان الشاوي لما ادعوا البديهة
في ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء هويته اورد عليهم النقض بالهيولى التي
يشتق منها فانها باقية في حال الوحدة والكثرة بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان
الهيولى التي يشتق منها ليست متصفة في ذاتها بالوحدة والكثرة حتى ينعدم
بزوال احدهما فعندهم ليست البديهة دالة على وجه موجود هو واحد
ولا كثير في ذاته بل ايضا قد يكون منهما بالعرض لكن يعلم بالبديهة ان الجسم ليس
كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة ولذلك يزول بزوال وحدته وكثرته
فهذا الكلام دفع النقض عنه بتوجيه عليه المنع هذا والتحقيق ان الشيء لا يكون
في ذاته محلا لوحدته وكثرته فان هويته كل شيء لا يعقل الوحدة بان يكون
هو في نفسه متعددا وقد نقلنا سابقا عن الفارابي ما يكفيك مع ما
سبق في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها فالهيولى في الاحوال
محفوظة لوحدتها التي هو هويتها وتلك الوحدة لازمة لها نعم هي حاملة
لوحدة الجسم وكثرته وانصافها بتلك الوحدة والكثرة بالعرض وكذا ما يتبعها
من الوحدة الاتصالية والكثرة التي تقابلها و لانه ان اراد
بقوله الشيء لا يكون في ذاته محلا لوحدته وكثرته ان الشيء المحصل المعين لا يكون
في ذاته محلا لهما فهو مسلم لكن الهيولى ليس كذلك لانها امر مبهم بالقوة لا يتعين
ولا يتحصل امرا حاصلا بالفعل الا بالصورة وان اراد ان الشيء المبهم لا يكون
في ذاته محلا لهما فممنوع لان المبهم ما لم يتعين ذاته لم يكن في ذاته واحدا
ولا كثيرا وما لم يكن متعينا بالشيء منهما يصح لان يتعين ويتحصل على وجه يكون
واحدا ولان يتحصل ويتعين على وجه يكون كثيرا فهي اذن قد يكون واحدا
وقد يكون كثيرا فحصل الغرض من اثبات الهيولى الا ان يثبت امر يكون
تارة واحدا وتارة كثيرا البتة فيجوز بذلك كون نوعي الجسم عدما ما له بالكلية

وقوله

وقوله هويته كل شيء لا يقبل التعدد لا يشمل الامر المبهم كالهيولى لانه لا هوية له في
ذاته وهو ظاهر ثم الوحدة لو كانت لازمة للهيولى كما حسبه كان حكمها حكم
الجسم الواحد في ان لا يصير كثيرا ويفوت ما هو غرضهم من اثبات الهيولى
قوله اما انهما متقابلان بالذات اقول غاية ما لزم من قولنا انا اذا نظرنا الى
مفهوميهما جزمنا الى اه ان يكون امتناع اجتماعهما بديهيا ولا يلزم منه ان
يكونا متقابلين بالذات لاحتمال ان يكون تنافيهما بواسطة امر اخر الا ترى
انا اذا نظرنا الى مفهوم الانسان واللاناطق جزمنا بامتناع اجتماعهما مع انهما
لا يكونان متقابلين بالذات كما حقق في موضعه ثم الشيخ قد استدل بالوحدة
الكافية على انتفاء التضاد بينهما حيث قال الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد
يقوم ضده بل يبطله وينفيه ثم اورد على هذا ان الضد لا يبطل الضد كيف
كان بل يبطله اذا حل في موضوعه والوحدة تبطل الكثرة اذا حلت في
موضوعها واجاب بان الضد يبطل الضد لذاته ابطالا اوليا كما يبطل الحرارة
البرودة والوحدة لا تبطل الكثرة كذلك لان الكثرة كما انها تتصف بالوحدة فكذلك
انما يبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة لذاتها ابطالا اوليا بل بعرض
لوحداتها اولا ان يبطل ثم يعرض لها ان يبطل ببطلان وحداتها ثم قال
بل الحق يكفي في شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا بل
يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية متباعدة ليس من شان
احدهما ان يتقوم بالاخر للخلاف الذاتي بينهما وان يكون تنافيهما اوليا
اقول لكن الحري في اشتراط التباعد والتنافي بين الضدين هو ان يتحقق التقابل
الذاتي بينهما حتى جعلهما قسما من المتقابلين بالذات فانه لو لم يتحقق التباعد
والتنافي المذكور بين الامرين الوجوديين كما بين الحرارة والبرودة يكون
امتناع اجتماعهما لذاتيهما المتباعدين المتنافيين فيكون بينهما التقابل بالـ
الذات ومن ثم اشترط ان يكون بين الضدين غاية الخلاف وان لم يجمع

التباعد والتنافي بتلك المرتبة بينهما كما في الحرارة والبرودة كان امتناع اجتماعهما
بواسطة انه يستلزم كل منهما نقيض الاخر لا لذاتيهما فان قلت لم لا يكون ان
يكون امتناع اجتماع الامرين في القسم الاول ايضا بواسطة استلزام كل
منهما نقيض الاخر كما في القسم الثاني لا لذاتيهما قلت لو اقتضى استلزام كل منهما
نقيض الاخر ان يكون بينهما تلك المرتبة الشديدة من التباعد والتنافي لتحقق تلك
المرتبة في القسم الثاني لتحقق استلزام النقيض فيه وليس كذلك قيل ما قيل من ان
الوحدة الطارية على موضوع الكثرة يبطلها بالذات لان انتفاء الجزء بعينه
انتفاء الكل لانه يلزم منه انتفاء الكل مردود بان وجه الكل وجزء منفا
بان ضرورة فكذا انتفاؤهما ضرورة ان تمايز الاعدام انما هو بتمايز ملكاتها
ولا يثبت للعدم فيه سوى محض حتى يقال ان عدم الجزء والكل متغايران بحسب
المفهوم ومتحدان بحسب ما صدقا عليه قال وايضا ليست موضوع الوحدة
والكثرة واحدا ومن شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد
قال فقد ظهر ان التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد اقول
به على الدليل الاخر ما مر من ان امتناع التعاقب على موضوع واحد لا يتم
في مثل الوحدة والكثرة الموضوعية والمحمولية ثم ابطل كون التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة والسلب والايجاب بمثل ما ذكره الشارح والمحاكمات ذكر في
الشرح القديم الدليل الاول ولم يتعرض له الشارح وجزم بان التقابل
بينهما تقابل التضاد وفيه بحث اما اولا فلان قوله لا يثبت للعدم
فيه سوى محض حتى يقال انه غير مسلم اذ الجزء قد ينعدم في نفس الامر ويصدق
على الانعدام الواقع هناك عدم الجزء وعدم الكل ايضا مثلا اذا كان لمواد
كان وجودهما مجموع وجودي جزئين فاذا عدم احدهما وبقي الاخر كان
ما صدق عليه انعدام الجزء وانعدام الكل كلاهما هو انعدام الجزء المذكور
فيتحد العدمان بحسب ما صدقا عليه واما ثانيا فلان ما مر من قوله

بيعي

بيعي تناقب الوحدة والكثرة بالموضوع او بالمحمول على شخص واحد مردود بما ذكرناه
من ان الموصوف بالوحدة بالموضوع ليس نفس الذات كما حسبه بل هو الذات
مع الاضافة الى الموضوع الواحد وما لم يتبدل الاضافة المذكورة لا يصير
الذات كثيرة بالموضوع وقس عليه الواحد بالمحمول **قوله** البلقة ضد لكل من
السواد والبياض غير مسلم اذ الضدان هم من المتقابلين بالذات والتقابل
بين البلقة ضد لكل من السواد واحد والبياض بواسطة استلزام النقيض
لا بالذات كما مر آنفا **قوله** بان يكون خارجا عن محمولا عليهما فيه بحث
اذ تدبير الملك للمدينة نسبة بينهما وكذا تدبير النفس للبدن نسبة بينهما والمراد
بالنسبتين ههنا التدبيران فلم يكن التدبير خارجا عنه محمولا على النسبتين و
كون المدبر هو النفس والملك لا ينافي كون التدبير نفس النسبة هذا واعلم
ان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى حاله لا نظرا الى وحدة
امر اخر وهي قد يكون عارضة للكثير كالبياض العارض للقطن والثلج
فان قول الواحد للبياض نظرا الى حاله وقولها بالنظر الى وحدة البياض
ولذلك يقال هما واحد في البياض وقد يكون مقوم للكثير كالجنس
الانسان والفرس فان قول الواحد بالنظر الى حاله وقول الواحد
لهما بالنظر الى وحدته ولذلك يقال ما واحد في الجنس وقد يكون ذات
الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان
كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر
الى حال ذات المتصل وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان
بواسطة عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب
بل بالنظر الى ذات النسبتين المتناسبتين فيكون جهة الوحدة ذاتهما
وكذلك عدها الشيخ من الواحد بالذات ثم قال واما الواحد بالمساواة
فهي لمناسبة ما مثلا ان حال السفينة من الربان المدينة من الملك واحد فان

هاتان حالتان متغقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدتا بجنبهما
بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة بما هي من وحدة بالعرض والظاهر
كلام المصنف انه اراد بالمقوم ما هو المتبادر منه لا ما حمل الشارح كلامه
عليه ولذلك جعل ما قومت جهة الوحدة فيه من اقسام ما هي الواحد بالجنس
والواحد بالفصل والواحد بالنوع ولم يعدون ما يكون جهة الوحدة
ذاته بل عارض كالواحد بالاتصال والواحد بالتناسب بل اشار
الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية فيدرك على كلام ان وحدة
النسبتين ان كان لماهيتهما او لذاتي تقوم من ذاتيتهما فيدخل في الوحدة
الجنسية او النوعية او الفصلية وان كان لامر خارجي فيدخل في الواحد
بالعرض على ما ينبغي تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجهين لا يتجه جعله
قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات وفيه بحث اذ قد عرفت
ان المراد بجهة الوحدة هنا ما يقال له الواحد نظرا الى حاله واطلاق
الواحد على النسبتين نظرا الى ذاتيهما لا الى حال التناسب العارض لهما
ولا الى حال جنسهما او حال نوعهما او حال فصلهما فيكون جهة الوحدة نفس
الذات كما في الواحد بالاتصال كما ذكرنا آنفا قوله لان اتصاف جهة الكثرة
بالوحدة اه فيه بحث اذ لو كان سبب كونها الوحدة عرضية في هذا
القسم ما ذكره الشارح من ان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة بالتبعية
وبالعرض على طريقة وصف الشيء بحال ما هو متعلقه لزم ان يكون و
صف الاقسام المذكورة باسرها عرضية اذ لا شك ان اتصاف
جهة الكثرة بالوحدة في الاقسام المذكورة بالتبعية وبالعرض على طريقة
وصف الشيء بحال ما هو متعلق به مثله وصف الواحد بالجنس كالانسان
والفرس بالوحدة وصف له بحال متعلقه فهو الجنس من حيث ان
الواحد بالجنسية جنسهما لا هما وكذا الحال في سائر الاقسام المذكورة قوله

ولم يتعاند في الكون هناك اه فيه بحث اذ في صورة عروض جهة الوحدة لجهة
الكثرة يتحقق جميع الامثلة فلا وجه للغلط او المنافية ولا يخفى وجه لان تحققه
ليس من مادة واحدة فيتحقق العناد او في كل مادة لا يتحقق الا واحد منها فنظر
ذكر فيه لكن يتحقق في الصلوة اما الوضوء واما التيمم فان تحقق كل منهما لما
كان في مادة اخرى تحقق العناد وفيه بحث ولا نم ان تحقق كل منهما
انما يكون في مادة اخرى لاحتمال ان يكون ما هو محمول الموضوع واحد
كالناطق والضاحك لله نسبا يكون موضوعا لمحمول واحد كالماشي فلا يجوز
بينهما عناد قوله موضوع بجهة عدم الانقسام اه المقسم موصوف الوحدة
كما ذكره الشارح ولا شك ان موصوف الوحدة موضوع عدم الانقسام
ضرورة انه غير المنقسم فان كان غير المنقسم البحت لا الشيء الغير المنقسم مثل
النقطة الغير المنقسمة او العقل الغير المنقسم او غير ذلك فهو وحدة
محمول مطلق اي هو الواحد المطلق البحت لا الواحد المخصوص مثل الواحد الذي
هو عقل او نفس او نقطة او غير ذلك والواحد الاول مبدا العدد له نه
لو انضم الى مثله او امثاله يكون المجموع عددا كما في الكثافات لو انضم الى
مثله او امثاله يكون المجموع مقدار الاعداد وقد اشار الشيخ الى هذين
القسمين بهذه العبارة واما الذي لا يكون اي لا يكون منكثرة بوجه اخر
فهو على قسمين اما ان يكون موضوعه المدعي انه شيء ليس بمنقسم طبيعة
اخرى واما ان لا يكون وعبارته ادل على المراد من عبارة متن الكتاب كما لا يخفى
قوله فوحدته شخصية قد قيد الشارح الوحدة المطلقة في متن الكتاب بقوله
شخصية ولعل غرضه ان يصدق عليه الواحد الذي ليس كثيرا ولا يلزم من
كون الوحدة شخصية ذلك لصدق بعض اقسام الكثير كالكثير بالمحمول عليها و
الاولى تركه اما اولا فلان ما يكون موضوعه بجهة عدم الانقسام لا غير
لا يكون شخصا بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم ح تقييد بقوله فهو

مطلق على ما فسره الشارح لان تخصصا من اشخاص الوحدة يكون لا محالة
وحدة شيء فينبغي ان يعبر عنها بالوحدة هذا شيء لا يكون مطلق **قوله** فهو
غير داخل في المقسم **فيه بحث** لان المقسم كما يدل عليه قول المحشي ثم موضوعها
قد يكون واحدا وقد يتغاير فهو موضوع الكثرة الذي لا يكون من حيث انه
موضوعها واحدا اي لا يكون وحدة شيء ابو موضوعها بل يتغاير ان يكون
وحدة شيء بعروض الوحدة دون الكثرة وذلك غير مناف لعروض الكثرة لاقسامه
بل يستلزمه واما ما جعله الشارح مقسما وهو موضوع الوحدة الذي
لا يكون موضوع الكثرة فلا يصدق على شيء من الاشيا اللهم الا احد الكثير ببعض
اقسامها وهو تكلف بعيد غير مستفاد من الكلام **قوله** وفيه نظر لان
مفهوم عدم الانقسام بحيث قيد الوحدة بالجهة ههنا نفي الا هذه التي هي موضوعه
لعدم الانقسام فذلك لا ينافي استعماله على المخصص في ذلك اذ نظر
الشارح على ما قيل من ان الواحد بالشخص الذي لا يكون له مفهوم سوى
عدم الانقسام هو الوحدة الشخصية فان الوحدة الشخصية لا محالة مفهوم سوى
عدم الانقسام فلا بد فيه ذلك بما ذكره هذا الفاضل كما لا يخفى **قوله** من
غير ان يقال وحدة النقطة والمفارق او غير ذلك قيد الظاهر ان مراده
المحشي مطلق الوحدة الشخصية فيكون حاصل كلامه ان الواحد الذي
لا ينقسم بوجه اما ان يعتبر من حيث هو امر واحد بالعرض من نقطة او
غيرها وهذا كما ينقسم الكلي الى المنطقي والطبيعي فكذا بالحقيقة فيفصل
اعتبار المفهوم وبذلك يندفع ما اعتمده الشارح من ان مفهوم الواحد
واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم لان
كونه موضوع الكثرة من حيثية لا يخرجه عن ان يكون في ذاته طبيعة الواحد
الذي ليس كثيرا كما ان موضوع الكلي المفهوم الجزئي لا يخرجه عن ان يكون طبيعة
الجزئي وكذلك فتعرفت ما مضى عليه الى اخر ذلك وامثاله فان الواحد الذي

ليس

كثيرا وان كان معروضا للكثرة من حيث افراده فانه يصدق عليه الواحد
الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي كما
نقرر نظائره مرارا فان تحلل المقسم معروض الوحدة الذي لا يكون معروض
الكثرة كما ذكره الشارح فانه يتناول مفهوم الواحد الشخصي قلت ليس المقسم
ذلك بل المقسم هو الواحد المحقق في تلك الصورة كما ان المقسم في الصورة
الاولى وهو ما يكون معروض الوحدة معروض الكثرة هو الواحد المحقق
في تلك الصورة فحاصل كلام المحشي ان معروض الوحدة اما ان يكون
معروضا للكثرة باعتبار وجه فالواحد اما ذاتي او عرضي واما ان
لا يكون معروض الكثرة وجه فالواحد اما نفس مفهوم الواحد الشخصي الى
آخر التقسيم فليس ههنا شيء وهو ان مثل هذا الاعتبار جار في اقسام
الاحد من الوحدة مع انهم لم يعتبروا منها فلذلك ذهب بعض الحكما كشيخ
مدرس وشيعته ذهب الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قائم بذاته
وهو مبدأ الموجودات فيتعلق باعتباره غرض علمي هو النظر في احوال
ذلك فاستعدوا لتعلق مثل هذا النوع بمثل هذا الاعتبار
في الاقسام الا ان يذهب قوم الى ان الواحد بالنوع او بالجنس
موجود بذاته وفيه بحث اما اولا فلان مفهوم الواحد مفهوم
كلي له ربيبة فلا يصح قوله هو الواحد الشخصي وهو ظاهر جدا واما
ثانيا فلانه لا يلزم ان مفهوم الواحد كثير من حيثية كما يفهم من قوله
لان كونه معروض الكثرة من حيثية لا يخرجه عن ان يكون ذاته طبيعة
الواحد الذي ليس كثيرا فلم يكون من اقسام الواحد الذي هو كثير
وانه يستقيم تقسيم الواحد الذي ليس كثيرا اليه وانه يفيد كونه نفس
مفهوم الواحد الذي ليس كثيرا حيث لا يكون مفهومه من اقسامه
كما ان مفهوم الجزئي لما لم يكن من اقسامه لم يصح تقسيم الجزئي اليه فلا يتم

ان يقال الجزئي اما نفس مفهومه او غيره مثلا الاول نفس مفهومه ليس
جزئيا واما ثالثا فلان مفهوم الواحد الذي ليس كثيرا الا ما كان كثيرا من جهته
لا يصدق عليه انه واحد ليس كثيرا اصلا له صدقا ذاتيا ولا عرضيا
كما ان مفهوم الجزئي لا يصدق عليه انه جزئي اصلا لا صدقا ذاتيا ولا صدقا
عرضيا فمع ذلك فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي
لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي غير مسلم واما رابعا فلان قوله
المقسم الواحد الشخصي في تلك الصورة كلام خال عن التحصيل لان الكثرة
للواحد الشخصي الذي لا يكون معروض الكثرة في مفهوم الواحد الشخصي حتى يستقيم
ان يقال قسما من الواحد الذي لا يكون معروضا للكثرة **قوله** في جعل
الجسم المركب من هذا القسم نظر هذا النظر ساقط لما عرفت من ان
هذا القسم معروض الوحدة والكثرة ايضا وعلى تقدير ان لا يكون معروضا
للكثرة كما ذهب اليه الشارح انما يتوجه لو كان الاجزاء حاصلة في الجسم المركب
بالفعل وهو لا يكون مجموع اجزائه واحدا حقيقيا بل يكون امورا متكثرة
في نفس الامر لكن ليس التحقيق بل التحقيق ان الجسم المركب الذي هو واحد
طبيعي في نفس الامر كما سيجيء وقد عرفت فيما سبق من ان كل ما هو الواحد
منه بالفعل يكون الاجزاء فيه بالقوة ولو سلم هذا المركب يكون واحدا
في نفس الامر لا كثيرا فيها فنقول انه معروض الوحدة ولا يكون معروض
الكثرة فيلزم حينئذ دفع النظر بان يقال المراد من الصورة الاولى ان يجب
كون معروض الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد به الاقسام المورده
فيها فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان يكون معروض الوحدة معروض
الكثرة وهو الواحد الشخصي باقسامه فيندفع النظر لان الجسم المركب الحقيقي
وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة الشخصية العارضة له لا يجب ان
يكون معروضها معروض الكثرة بل معروض الكثرة نفسها بخصوصيته

للعروض

للعروض لا من اقتضاء الوحدة **وفيه بحث** اما اولا فلانه لو كان
الصورة الاولى ان يجب كون معروض الوحدة معروض الكثرة كما حسبه
كانت الصورة الثانية المقابلة لها ما لا يجب فيه كون معروض الوحدة
معروض الكثرة لا ما لا يمكن ان يكون معروض الوحدة معروض الكثرة الذي
هو اخص منه فلا يستقيم التوزيع المدلول عليه بقوله فيكون الصورة الثانية
ما يمكن ان يكون معروض الوحدة معروض الكثرة واما ثانيا فلان ما ذكره
في الصورة الثانية من ان عروض الكثرة لمعروض الوحدة ليس ناشيا من اقتضاء
الوحدة العارضة له جار في الصورة الاولى ضرورة ان عروض الكثرة لمعروض
الوحدة فيها ليس ناشيا من اقتضاء الوحدة العارضة فاين الفرق
بين الصورتين **قوله** فلا يتصور في الشخص الواحد عروض ما لا يكون في تحقق
الكثرة في الشخص الواحد بان يضاف اليه حرفين ويقال مثله زيد زيد فاذا
حمل الشخص على نفسه ايجابا جاز كما صرح به الشيخ في عدة مواضع من كتاب
الشفاء وشارح المطالع في فصل المتوقات ويشهد به الفطرة السليمة
ايضا نعم لا يجوز ذلك بالتفاوت واحد فكل ما يقال له الواحد يقال
له هو هو فان كان ذلك امرا واحدا حمل على نفسه وان كان امورا
حمل بعضها على بعض كما يقال الانسان فرس في الجنس زيد عمرو وفي
النوع والقطن الثلج في البياض والشمس حكمه في التدوير قال الشيخ في
الهيات الشفاء والهو هو وهو ان يجعل الكثير من وجه واحدا من وجه
آخر فمنه ما بالعرض فهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد
يقال هناك هو هو وما كان هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان
هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة يقال له منا
سب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم بالذات فما كان
هو هو في الجنس مجانس وما كان هو هو في النوع فيقال مماثل

ايضا فان ماكان هو هو في الخواص فهو مشاكل قوله يكون انقسامه
الى الاقسام المذكورة باعتبار ما فيه الوحدة جزم لانه من الظاهر انه لا يوجد
هو هو بذلك التعريف رسمي و هو منه الصريح ان احدهما هو الاخر و
المقصود انه كما يقال واحد في الجنس و واحد في النوع الى غير ذلك يقال هو
هو في الجنس و هو هو في النوع الى غير ذلك فالهو هو ينقسم الى الاقسام
المذكورة سواء كان الواحد منقسما اليها او لم يكن غاية الامر انه ينقسم الواحد
اليها اولا ثم يتبعه ينقسم هو هو اليها ينقسم الواحد ومن الجائز ان ينعكس
الامر قوله وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية قبل ذكر ان
كان يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة كثرة لكنه يجري فيها
مع اعتبارها كما يقول زيد الكاتب زيد الضاحك فينبغي ذكره
فيه بحث لانه في المثال المذكور بين امرين متغايرين بالذات حيث
يكون الكاتب ماخوذا في الموضوع دون المحمول والضاحك ماخوذا
في المحمول دون الموضوع فلا يكون جاريا في الوحدة الشخصية المعتبرة
فيها جهة الكثرة كما حسب وانما الجاري فيها مثل قولك زيد زيد قوله
انهما مندرج في هو هو غير ملايم فقد عرفت انهما مندرج في هو هو
فيكون مناسبا قوله وانما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين مع قبل لو
قبل وانما يلزم لو لم يجز ان [illegible] الدفع الذي يوجه هنا وحاصله
انهما صارا بصفة الوحدة بعد ما كانا بصفة الكثرة بل الشيء الذي كان
كثيرا هو بعينه صار واحدا في ذاته لا باعتبار امر اخر هو الوجه او
غيره وفيه بحث لانه يدعي هذا التغيير امرا اخر وهو ان صيرورتهما
امرا واحدا مع بقاء الموضوعين غير معقول ومع عدم بقائهما يلزم الخلف
المذكور في الشرح قوله وهذا الشخص لا اعتبار به احدهما عين الاخر
فلا يكون نفيهما قبل المانع ان يقول انه يجوز اتحاد الاثنين عين الاخر

كان لازما للاثنينية الشخصية الذاتية فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة
كان امتياز كل من الوجهين لازما للمتعدد منهما وقد زال بزوال
التعدد مع بقاء ذاتيهما بصفة الوحدة ولعلم انه يمكن تلخيص الدليل بوجه
يندفع عنه السؤال وهو ان يقال انه لو اتحد مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع
النقيضين وان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاعهما كليهما او بارتفاع احدهما
وهما خلف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة عليهما فا
بل هما حينئذ الشيء الذي كان موصوفا بالكثرة موصوفا بالوحدة فهذا لا نكره
بل نسبة في بعض الاشياء غاية ما في الباب ان جميع حقايق لا يتعدد و
ليس هذا هو الاتحاد الذي يحكم بل هو ان يصير الشيء غيره فهذا يستلزم
اجتماع الوحدة والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت
فلا حقيقة لها الا هذه الوحدة وتلك الوحدة فزوالها اما بزوال هذه او
تلك او كليهما وليس في شيء من تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله
فالحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير ا مثلا ب مع بقاء ا و ب
معا كما يصير الجسم ابيض مع بقاء الجسم والابيض لا زوال صورة الاثنينية
عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه ولو افرض بقاؤه وصار بصفة الوحدة بعد
ما كانا اثنين كما هو البالغ في هذا الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا الا كل
واحد من الوحدتين المتوضعين للكثرة فهذا كلام بل هذه الدعوى بديهية
يكفي فيها تجريدها بتلخيص اطرافها وفيه بحث لانه المجيب ان يقول الشخص المجاد
متميز عن شخص اخر في نفس الامر فيكون الامتياز بينهما لازما لذاتيهما والامتياز
فيما يستلزم الكثرة فيكون الكثرة لازما للشخص فلو بقيا مع زوال الكثرة
لزم بقاء الملزوم بدون اللازم هذا نعم الامر المبهم الذي لا تعين له في حد ذاته كما
للهيولى لا يتكثر ان يكون تارة واحدا وتارة اخرى كثيرا الا ان الامر المعين الذي فيه
الكلام في هذا المقام ثم ما جوزه ولم ينكره من ارتفاع وصف الاثنينية عن

الشخصين وطريان صفة الوحدة لهما هو اتحاد الاثنين الذي ذهب اليه بعض
وما استدل المصنف ههنا على بطلانه فلا يصح قوله وليس هذا هو الاتحاد الذي
نحن فيه فان الاتحاد الذي ابطله المصنف هو هذا لا ان يبقى كل واحد من الوحدتين
المقومتين للكثرة بعد زوال الكثرة وطريان الوحدة بخصوصهما الكثرة كما حسبه
هذا القائل فان جميع اجزاء الكثرة المذكورة هو ههنا نفس الوحدتين ولا يعقل
عاقل بقاؤهما حال زوالهما ولو كان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير
امثله ب مع بقاء ا و ب كما اعترف به لزالت الاثنينية عنهما وحصل الوحدة
فما كان فيه دعوى اشتباه فلا يستقيم قوله لا زوال صورة الاثنينية عن شيء وحصول
صورة الوحدة فيه قوله والا لكان حمله للشيء على نفسه بطلانه حمل الشيء على
نفسه غير مفيد فلا يقال انه لم يكن بين الطرفين مغايرة في شيء فالالتفات
يمتنع الحمل بالضرورة على ما مر آنفا قوله فالنزاع لفظي فيه بحث لانه ليس للعدد
تعريفان حتى يقال ان الوحدة داخلة في احدهما خارجة عن الاخر حتى يصير
النزاع في كونهما عددا ام لا راجعا الى ذلك بل قد عرفت مما نقلناه من
الشفاء في صدر البحث انه ليس له تعريف صحيح والتعريف المذكورة في موضع تعريف
منهما على السواء فلذلك الامر البديهي المسمى بالعدد اما ان يدخل فيه الوحدة ام
لا فكيف يكون النزاع لفظيا ثم الظاهر ان الوحدة بل الواحد ليس فيه امر
هذا المفهوم المعلوم بالبديهة المعبر عنه بالعدد ولذلك يقال عددت ما في
البيت فكان عشرة ولا يقال عددته فكان واحدا بل يقال في جواب
من امر بعد ما في البيت كيف اعده وهو واحد قال الشيخ في الشفاء لم يكن
الوحدة عن العدد لانها فيه او يدل انها الانفصال فيها الى وحدات
ثم قال ولما نعني بالعدد ما فيه انفصال يوجد فيه واحد فالله سوه
اول العدد وهو الاثنينية المعللة واما الكثرة في العدد فلا يشير الى حدا
فان قلت ان الواحد قد يقع في الكم وهذا اشارة انه فيه من افراد العدد

قلت لا يلزم من ذلك ان يكون من افراد العدد لاحتمال ان يكون موقوعا في
الجواب باعتبار انه يستلزم سلب العدد كما يقع السلب في جواب الكم فيقال
له في جواب كم رجلا في البيت ليس رجل فيها قوله لا باحاد ونحوه من الاعداد قال
الشيخ في الشفاء ان تحديدك للعشرة بالخمسة يحوجك الى تحديد الخمسة
فينتهي ذلك كله الى الاحاد قوله المتقوم بالوحدات راجح باعتبار انه
لازم على كل حال فيه بحث فلا يمكن توهم انفكاكه عنه فالاعداد فانها
يمكن توهم انفكاكها فلا يكون دافعا فيرجع الى الوجه الاول وان لم يتم
بذلك وقد علم ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها اجزاء يعني
انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان يجاب صرفا
المفهوم عن بعض الافراد ولا يبقى صرفه على حقيقة كما في صورة المشكك
واعلم ان هذا الكلام مع البحث باستعمال العدد على الجزء الصوري ظاهر
الاستقامة واما مع نفي الجزء الصوري عنهما فلانه العدد مجموع محض الوحدات
بلا انضمام امر فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد وفيه بحث اما اوله
فلان معنى قول الشارح المتقوم بالوحدات انه على كل حال العدد سواء
كان متقوما بالوحدات او بالاعداد يلزم ان يكون متقوما بالو
حدات اما اذا كان متقوما بالوحدات فظاهر واما اذا كان متقوما
بالاعداد فلان تلك الاعداد اما متقومة بالوحدات او باعداد
اخرى متقومة بها وعلى التقديرين يلزم تقومها بالوحدات لان جزء
جزء الشيء لا محالة جزء لذلك الشيء فظهر ان العدد يلزم ان يكون متقوما بالو
حدات ولا يلزم ان يكون متقوما بالاعداد وهذا القدر كاف في دفع
السؤال وهو انه لو كان متقوما بالوحدات دون الاعداد يلزم الترجيح
بلا مرجح ولا يحتاج في تتميم ذلك الى شيء مما ذكره هذا القائل واما ثانيا
فلان على تقدير نفي الجزء الصوري عن العدد يمشي النزاع المذكور ايضا

في ذلك لانه يلزم من كون كل واحد من اثنين جزء الثالث ان يكونا معا
جزءا له الا ترى ان كل واحد من المادة والصورة جزء لمجموعهما وهما معا
نفسه لا جزؤه فاذن لا يلزم من كون كل واحد من الوحدتين جزء الثلاثة
مثلا ان يكونا معا جزءا لها بل لا يلزم ان يكون الاثنان جزءا لها فلا
يكون دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد له كما حسبه هذا القائل
قال بعض الفضلاء اعلم انه قال في شرح المواقف مراتب الاعداد له
انواع مختلفة الماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها كثيرة
الا انها متباينة بخصوصياتها هي صورها النوعية وفي ذلك لاختلافها فيما
اللوازم فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة وتمتاز عنها
بخصوصية كونها كثرة مخصوصة هي مبدا لوازمها وتقوم كل نوع
من انواع العدد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد و
كل واحد من تلك الوحدات جزء الماهية وليس لها جزء سوى الوحدات
فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية فلا بد هناك من جزء
صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو مجموع
وحداته وهذا المجموع المخصوص منشا للخواص واللوازم العددية
وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها
انتهى كلامه ولا يخفى ان المراد بالصورة النوعية في قوله لكنها باعتبار
خصوصياتها هي صورها النوعية الامور النوعية للشيء سواء كان
ذلك الشيء كما في الانواع البسيطة او اجزاؤها كما في المركبات واراد
بخصوصياتها خصوصيات الكثرات العددية لا خصوصيات الاجزاء التي
عنده ويدل عليه ما ذكره بعده من قوله فعلى هذا يكون الانواع
العددية انواعا بحسب ذواتها متميزة عما عداها بالذات لا با
الفصول النوعية وكون الكل مشتركا في كونها عبارة عن الوحدات

الى

هي حقيقة واحدة لا يقتضي اشتراك الكل في الحقيقة لان حقايق الكل
متخالفة بزيادة الوحدة ونقصانها فان حقيقة الاثنين مجموع الو
حدتين وحقيقة الثلثة مجموع الوحدات وهكذا ولا شك ان الحقايق
يختلف بزيادة المقوم ونقصانه هذا كلامه ويتلخص منه ان العدد
وحدات مجتمعة وان الاجتماع ليس جزءا منه فيكون شرطا له وقوله
صرح بذلك بهمنيار في كتاب التحصيل **قوله** اقول ان الاضافتين
الاولى والثانية الى آخره فيه لا يخفى ان اضافتها اليه بانها لم يلزم منه
ان يكون بطريق الوصف او غيره في مغايرة لدلالة العبارة فقط
وفيه بحث اذ ليس الكلام في هذين المفهومين بل فيما صدقا
عليه من الاضافة الواقعة بينهما في نفس الامر فهي اضافة واحدة
يصدق عليها العام والخاص كلاهما نعم اذا اريد بالاضافة الاولى
اضافتها بالقياس الى ذي الوحدة الوحدة كما للراس فهو الراس لا با
لقياس الى الجملة وبالاضافة الثانية اضافتها الى الجملة لا الى ذي الوحدة
كانا نسبتين متغايرتين في نفس الامر **قوله** قال الحكماء اذا جعل
المتضايفين قسما من المتقابلين يلزم ان لا يكون شيء من المتقابلين
متماثلين فيخرج اخوة هذا لذاك واخوة ذاك لهذا عن المتقابلين
لانهما متماثلان عند الحكماء مع انهم قسموا المتضايفين الى مختلفيهما والى
مثل الابوة والبنوة والظلامة التقسيم الذي ذكره الشارح انما
للمتكلمين والحكماء عرفوها بالشيئين الذين لا يجتمعان الى آخره
كما نقله سائر الشراح ويؤيده ما قال الشيخ في منطق الشفاء من
ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان الى آخره وما به على التعريف
المذكور لان المراد بعدم الاجتماع هو عدم الاجتماع بالذات كما
ستقف عليه فلا يمتنع اجتماع المتقابلين بواسطة تنافي عوارضهما

لا بالذات قوله ودخل بقيد الوحدة مثل الابوة والبنوة فان بعض
الفضلاء قال لا يقال لا حاجة الى زيادة هذا القيد لادخال المتضايفين
لظهور ان ابوة زيد لبكر انما يتقابل بالنسبة الى بنوة بكر لزيد ولا يتقابل
بالنسبة الى بنوة زيد بالنسبة الى عمرو وما هو متضايفان ليس الا ابوة
زيد لبكر وبنوة بكر له وهما ليسا مجتمعين في محل واحد من جهتين لانا
نقول مطلق الابوة والبنوة متضايفان مع جواز اجتماعهما في
ذات واحدة من جهتين ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد والاحتراز
انما وقع عن خروج المطلقين لا المقيدين حتى يتوجه ما ذكره وفيه
بحث لان المتضايفين من اقسام المتقابلين وكون مطلق الابوة
والبنوة متقابلين غير بين ولا مبين قوله ويشترط في الضدين
ان يكون بينهما غاية الخلاف قيل كما اشترطوا في التضاد المعتبر في
العلوم الحقيقية ان يكون بينهما غاية البعد والخلاف والمتاخرون
لما ظنوا ان ذلك لا يشمل الاوساط حكموا بان التضاد الذي هو
احد الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهوري لا الذي يعتبر فيه غاية
وانه اذا اعتبر المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس هو الاوساط
وسموه بالتعاند والتحقيق انهم اعتبروا السواد والبياض شاملين
بجميع المراتب على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما سواد محض
والاخر بياض محض وهما المتضادان بالحقيقة ما بينهما من المراتب
بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف بياض ضعيف
بالنسبة الى ما هو اقرب الى البياض الذي هو الطرف سواد فالتقابل
من الاوساط انما هو من حيث هو ان احدهما سواد بالنسبة الى الاخر
والاخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما
غاية البعد سواء وجد بينهما الاوساط او لم يوجد ولا يزيد لاجل

الاو

الاوساط قسم خامس فان لها جنسين التخالف والتشابه والتماثل
من جهتين التخالف وفيه بحث اذ لا يلزم صدق السواد والبياض على الاو
ساط كالصفرة وغيرها من صفرة ان كل منهما مختلف بديهيا بيان
لتلك الصفرة وهو ظاهر سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون بين
السواد والصفرة غاية الخلاف ضرورة ان التخالف والتباعد بين
البياض المحض والسواد اشد من التخالف والتباعد بين الصفرة
والسواد كيف لا ويصدق السواد على الصفرة بزعمه ولا يصدق
على البياض المحض فلا يلزم من كون التقابل من حيث التخالف ان يكون
بينهما غاية الخلاف كما لا يخفى قوله واعترض عليه لجواز كونهما عدميين
كالعمى واللاعمى فيه بحث اذ التقابل يطلق على معنيين احدهما اعم
من الاخر وهو اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد بحسب الحمل عليه حمل
مواطاة والثاني اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد لا بحسب الحمل
عليه ولا بحسب الوجود فيه وهذا المعنى هو الذي قد قسم الى الاقسام
الاربعة ومثل العمى واللاعمى ليس داخلا فيه لصدق النقيض عليه فلا يتوجه
النقض بمثلهما لانه خارج عن المقسم ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ
في منطق الشفاء من ان المتقابلين هما الشيئان اللذان لا يجتمعان
في موضوع في زمان واحد معا وكل شيئين لا يجتمعان في موضوع
فاما ان لا يجتمعان على سبيل ان شيئا واحدا لا يوصف بهما بالموا
طاة بان يكونا مقولين عليه بان الشيء هو هذا او ذاك كما يكون
الشيء حادا ببعض هما على سبيل ان الشيء الواحد لا يوصف بهما بالاشتقاق
ايضا فلم بان بينهما تقابل من حيث الكون فيه ايضا والقسم الاول يكون
احدهما في قوة سالب الاخر كالزوج والفرد والله قدس ثم قال ومن خواص
هذا القسم انه لا يمتنع اجتماع ما يقع عليه من التقابلين في موضوع

واحد بان يكونا فيه لا بان يكونا عليه وفي كلام الرازي ليستطعما
ويقابل الطعم من حيث هو ليس طعما ويجتمعان في موضوع على سبيل
الوجود فيه وليس يجتمع في موضوع على سبيل القول عليه ولا ينعكس ثم
قال ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على الموضوع الى اعتبار الوجود في
الموضوع فجعلت حال الامور التي يشترك في عام او خاص فيه يكون موجودة
بالقوة معا ولا يجتمعان بالفعل معا تقابله فبعضه يختص بالقول من حيث
هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات يتعاقب
فيه ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول عليه في الوجود حد ولا وضع وبعضه
يكون من خارج **قوله** اما اوله فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى
الآخر قيل لو اراد وان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا كون ذكر الآخر عدميا
لان العدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي او عدمه الوجودي
من حيث ان المضاف سلبه انتفى ذلك وهذه العناية تجري في اصل التقسيم
وان لم يجر ما ذكره للشارح الاصفهاني وفيه بحث اما اولا فلانه تنزيل دلالة
للعبارة على هذه العناية فكيف حملها عليها واما ثانيا فلان الكلام ههنا
في المفهومين ومفهوم عدم العدم ليس وجوديا اصلا نعم تحقق عدم العدم
في الواقع يستلزم تحقق وجوده واين هذا عن ذاك **قوله** وعلى تقدير عدم الاضافة.
او قيل يمكن ان يتقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات بل بالعرض والمحصور في الاربعة
هو التقابل بالذات لان المراد بامتناع الاجتماع المأخوذ في تعريف التقابل
هو الامتناع المستند الى ذاتيهما وليس امتناع الاجتماع في مثل هذه الصورة المذكورة
لذاتيهما بل لاستلزامهما المتقابلين بالذات وفيه بحث اذ كون امتناع الاجتماع
في الصورة المذكورة ليس بالذات غير بين ولا مبين فهو محط البحث فما ذكر
قوله كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير قيل الاولى للقيام بالنفس الا
سلب القيام بالعرض فهو امر ليس المعنى قيام حقيقي بذاته فيكون احدهما مضافا
الى الآخر بحسب المعنى وان لم يظهر في اللفظ وفيه بحث اذ لا يلزم من قيام الشيء بذاته حينئذ
ان يكون المعنى القيام بالذات سلب القيام بالغير لجواز ان يكون معناه القيام
لا بالغير كيف لا ولو كان معناه سلب القيام بالغير لكان صادقا على المعدوم
انها قائمة بانفسها هف واذا كان معناه القيام لا بالغير لا يلزم ان يكون احدهما
مضافا الى الآخر **قوله** وما بيانان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم الى آخره فيه بحث
لان المنقسم الى هذه الاقسام هو المتقابلان بالذات لا مطلقا ولذلك حكموا بان
التقابل بين الواحد والكثير واعتبروا في تعريف التناقض قيد لذاته وفي التضا
د غاية الخلاف كما حققناه ولا شك ان عدم اللازم تقابل وجود اللازم بالذات
وتقابل وجود الملزوم بواسطة استلزام وجود اللازم لا بالذات فلا يكون
خروجها عن الاقسام الاربعة قادحا في انحصار المتقابلين بالذات فيها والعلم
دخولها في المتضايفين حتى لا يصح قول المص وهذا وجه بان فان قلت
قد يسمي الشيخ مقابلة الكلي السالب للكلي الموجب تضادا كما نقله الشارح عنه
فلا يكون قادحا في قول المص وهو وجه بان قلت لا مشاحة في ذلك لانه اطلاق
التضاد عليه بمعنى آخر هو المصطلح عليه في قاطيغورياس قال الشيخ في منطق
الشفاء فليقسم الان على الوجه الذي ينبغي ان يقسم عليه بالاصطلاح
الذي في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم ومن تجشم ان يجمع
بين الامرين فقد جنى على نفسه ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس وهكذا المتقا
بلان اما ان يكون ماهيتهما معقولة بالقياس الى الغير فهما المتضايفان واما
فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير عكس
واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى الآخر فيسمى
القسم الاول تقابل العدم والقنية مثل البصر والعمى وليس المراد بالبصر ههنا الابصار
بالفعل ولا امكان الابصار مطلقا بل القوة الباصرة التي هي المبدأ القريب للابصار
بالفعل والعمى هو فقدان تلك القوة فلذلك يمتنع ان يعود منه الى الابصار مرة اخرى فا

فالعدم الذي هنا ليس هو العدم الذي يقابله اي معنى وجودي كان بل الذي يقا
بل القنية اعني فقدان القوة التي بها يمكن التغير واذا صار الموضوع عادما للقوة
فلا يصلح بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى واما القنية فتزول الى العدم واما القسم
الثاني من القسمين اللذين ذكرناهما وما دخل فيه فجميعه يسمى في الطبيعيات
اضدادا اذا كان احدهما وجوديا والاخر عدميا او كان كلاهما وجوديا وكذلك
اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الاخر او كان احدهما طبيعيا
لا ينتقل عنه ولا اليه فان جميع هذه يسمى اضدادا في هذه المواضع والمعنى
بين الاصطلاح الاخر قوله وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدم ان اه قد
عرفت ما حققناه في حواشي اساس الغزالي ان امثال هذين العدمين خارجة
عما هو المقسم هنا فكيف يكون داخلة في اقسامه قوله واذا لم يكن احدهما
مضافا اه غير مسلم وانما يكون كذلك لو كان بينهما تقابل بالذات وليس فليس
بل هما خارجان عن المقسم ايضا قوله وكذا الوجوديين والعدميين اذا لم اه قد عرفت
انتفاء هذا القسم ايضا خارج عن المقسم قوله ثم بعضهم اعتبر اه قال بعض
الفضلاء فيه بحث ان ارادوا بالموضوع معناه الحقيقي اي المحل الذي يتقوم
ما حل فيه لا يتناول التعريف المذكور التقابل الاعراض المختصة الى محل يتقوم
من تقابل التضاد والتضايف الموجودين في الخارج فيخرج سائر التقابل
عن التعريف وان اريد المحل المستغني عما حل فيه اعم من ان يتقوم ما حل فيه
كمحال الاعراض او لا كمحال بعض الامور الاعتبارية بالنسبة الى ما قام بها من ذلك
الاعتباري مثل محل العمى بالنسبة اليه وهو المراد بما يذكرونه يخرج عن
التعريف مثل تقابل الامكان والامتناع والوجوب السابع والله وجوب
والوجود والعدم لانها ليست متحدة في الموضوع بهذا المعنى اذ محلها ليس مما
يستغني عنها فلا يكون محلها موضوعا لها فلا يتوارد كل منهما مع ما يقابله
في موضوع واحد فلا يجري في الموضوع بمعنى توارده ها على موضوع لها كما

هو المتبادر من الاتحاد في الموضوع وفيه بحث لانه يختار الشق الثاني ويمنع
عدم استغناء الموجود عن الوجود وانما يكون غير مستغن عنه لو كان الوجود
عارضا له في نفس الامر وليس كذلك لما عرفت في مباحث الوجود من امتناع
عروضه للموجود في نفس الامر وانما عروضه له بحسب الاعتبار الذهني الغير
المطابق للواقع وكذا الامكان والوجوب لما مر من الامور العارضة في
نفس الامر فلا يحتاج موضوعهما اليهما في الواقع فيكون مستغنيا عنهما فيه قوله
بخلاف مفهوم البياض اه غير مسلم له قد بين الشيخ فيما نقلنا عنه انه جاز
اجتماع امثالهما في موضوع واحد بان يكونا فيه نعم يمتنع اجتماعهما فيه بان يكون
عليه على ما مر قوله كالاضداد في اعيان الامور مشعر بان المتضادين موجودان
في الخارج وقال بعض الفضلاء ليس الامر كذلك في الواقع لان المتضادين
ربما يكونان معدومين كمفهومي اقتضاء الوجود واقتضاء العدم فانهما متنا
فيان وليسا من اقسام التقابل الاخر غير التضاد فيكونان متضادين مع
كونهما معدومين في الخارج وفيه بحث لان اقتضاء الوجود والعدم ليسا
متقابلين بالذات مع تقابلهما بالعرض والمتقابلان بالذات هنا هو
الوجود والعدم وقد مر ان المنقسم الى الاقسام الاربعة هو المتقابلان
بالذات فيكون اقتضاء الوجود والعدم خارجا عن المقسم لا داخلا في المتضا
دين قوله يعتبر موضوع القضية موجودا اه فيه بحث اذ لو كان كذلك
لكان الامران الغير المجتمعين في موضوع واحد منها الثبوت وعدم
الثبوت لا النقيضان فالصواب ان يقال المراد بالموضوع الذي
يمتنع اجتماع النقيضين المتناقضين سواء كانا مفهومين فيه هو
المادة اعني الموضوع والمحمول فان النقيضين المتناقضين سواء كانا مفهوم
شيء او ملفوظين لا يجتمعان صدقا في مادة واحدة ويتعاقبان عليهما على
ما نقلناه من الشفاء انتهى قوله فيعتبر يحكم بالقول من حيث هو حكم

كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات بتمامها فيه ولا
يجتمعان **قوله** فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لم اذ قد مر جزءه
اى مثل السواد واللاسواد خارج عما هو المنقسم في العلوم وهو التقابل
بالمعنى الاخص فيعلل الايجاب والسلب المندرج فيه منحصر فيما هو بين القضايا
والقضية اما معقولة او ملفوظة فالمتقابلان في هذا التقابل اما القضيتان
المعقولتان او الملفوظتان وهذا معنى قول الشيخ وهو راجع الى القول والعقد
بمعنى ان المتقابلين بهذا التقابل هو القول او المعتقد والشيخ اشار الى ذلك
بقوله فبعضه يختص بالقول من هو كم وليس وجه الرجوع الى القول والعقد
ما ذكره الشارح والا لكان جميع الكلام المركبة التى اذا حصلت في العقل كان
لها صورة عقلا واذا عبر عنه بعبارة كانت العبارة قولا راجعا الى القول
والعقد فلا وجه لتخصيص هذا بالمتقابلين على ان اعتبار هذا المعنى في
هذا المقام بعيد جدا فان بعض الفضلاء معنى كون المتقابلين في صورة السلب
والايجاب في القول والعقد كونهما مندرجين في جنس القول او العقد فيكون
ما يستهد فيه كون الشئ في كذا ههنا كون الخاص في العام فان المتقابلين با
الايجاب والسلب اخص من مطلق القول والعقد وجعل ان يكون الكون
في كذا ههنا مستعملا في الكون في الموضوع والمحمول بان يكون المضاف محذوفا
ويكون المعنى يكون ويحصل تقابل المتقابلين في القول والعقد وانما فسر
رجوع التقابل المذكور الى القول والعقد بما ذكره لئلا يتوهم من الرجوع
الى القول والعقد رجوع نفس التقابل اى نفس القول والعقد كما توهمه
العبارة وحاصل ما ذكره ان المراد بالرجوع الى القول والعقد رجوع
تقابل الايجاب والسلب الى تقابل القول او العقد اى المعتقد والمعلوم التصديقى
الذى يتعلق به الحكم بمعنى الاذعان والقبول فيلزم من ذكر القول اى القولين
اللذين يعدان متناقضين واما ذكر التصور في المعنى مع انه لم يذكر في

المعنى تنبيها على ان المتقابلين ايجابا او سلبا اعنى ثبوت النسبة وانتفائها
لا يلزم ان يكون متعلق العقد والتصديق دائما وانه لا يتوقف تقابل
الايجاب والسلب على ان يتعلق بالمتقابلين التصديق والاعتقاد بل
لو تعلق بها مجرد التصور لم يخرج عن كونهما متقابلين ايجابا او سلبا فيكون
المراد بالرجوع الى العقد الرجوع الى ما يصلح ان يكون فيه امر متعلق العقد
والتصديق سواء كان متعلقا بالعقد او متعلق التصور الساذج فهو
معنى الرجوع المذكور له معنى كون المتقابلين ايجابا او سلبا فيه مخصوصا
من افراد المعتقد والمتصور اعنى الثبوت الذى يمكن ان يتعلق به الاعتقاد
ولا يلزم التصور الساذج وهو ثبوت النسبة وانتفائها اللذين ادراكهما اما
اعتقاد او تصور وبما ذكرنا ظهر ان المراد بالعقد والتصور في عبارة الشيخ
الاصفهانى متعلق العقد والتصور وان المراد بعقد الحكم اذا حصل في الذهن
كان اعتقادا او حكم اللزوم وان كان جزئيا لا اللزوم الكلى ثم اعلم ان المراد
برجوع التقابل الى القول ان يكون في افراد القول ما يتصف بالتقابل حقيقة
بل المراد نسبة التقابل اليه مجازا لكونه دالا على المتقابلين كجنسين وفيه
بحث اما اولا فلان المص ههنا في صدد بيان اقسام التقابل فحمل
كلامه على ذكر بعيد جدا على ان جنسية العقد للقضية المعقولة غير مسلم
اما ثانيا فلانك قد عرفت ان تقابل مثل السواد واللاسواد خارج عما هو
المنقسم هناك فلا وجه الا بما اكثر من المحالات لا دخل له في المنا فينبغى الراجع
الى القول والعقد واما ثالثا فلان القضيتين الملفوظتين لا يجتمعان صدقا
في مادة حقيقية كما لا يجتمع المعقولتان فيها فلا يكون اطلاق التقابل عليه
مجازا كما حسبه **قوله** وربما نقل عن الشيخ اه يعنى الايجاب والسلب الذين
نقلهما عن الشيخ مخصوصان بالقضايا على ما هو الظاهر ويكون وجوده
في نفسه اشارة الى الحملية البسيطة ووجوده في غيره الى الحملية المركبة كما اشار

المعنى انهما يتولدوا اذا جاز الوجهين او جعلنا باطلة ولو سلم دخول مثل السابق
واللاحق باحق فيه فهو منقسم من التقابل العام المصطلح عليه في قاطيغورياس في
ليس قسما من التقابل الخاص المراد ههنا لما حرر غير مرة فلا يتجه الاشكال بما ذكره
قوله لانهما من النسب الحكمية فيه بحث لانه لو كان التضاد بين النسب الحكمية
لكان المتضادان هما النسبتين لا القضيتين والمقصود اثبات التضاد
بينهما وايضا لا يلائم ح قول الشيخ اذا كان المتقابلان بما لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا لان الاجتماع في الصدق والكذب وعدم الاجتماع
فيهما انما يتفاوت اعتبارها فيما بين القضايا لا فيما بين النسب الحكمية فالاولى
ان يقال لما كان التضاد المذكور بين القضايا وهي ليست امورا عقلية كما
بين الشيخ فيما نقلنا عنه يقول انهما يتحقق بالعقل من حيث هو حكم
كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات متقابلات فيه
ولا يجتمعان وهذا الحكم القول وليس في الخارج حد ولا وضع وبعضه يكون
من خارج شبهه الشيخ بالتضاد من الاعراض الخارجية كان بعض اقسام التقابل
لما كان بين القضايا احتاج فيما التقابل بين الامور الخارجية حيث قال
فبعضه يتحقق بالقول وبعضه يكون من خارج قوله فمفهوم التضايف اه فيه
مسامحة اذ لو كان مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل لصدق كل متقابلين
متضايفان ولم يكن كذلك بل الصادق كل متقابلين من حيث هما متقابلان فهما
متضايفان ولا يلزم من صدق هذا صدق ذلك قال الشيخ في منطق الشفاء
ولو كان المضاف امرا محمولا على التقابل لكان كل متقابلين فهما مضافان
فقال مطلقا لا بشرط الحال لانهما كذلك من حيث هما كذلك لكن كل متضايف
فهو متقابل وليس كل متضاد وكل عدم وملكة وليس كل متقابل في التضايف
المضاف فليس لان التضايف اعم من التقابل قوله ومن حيث انه معروض
اه قيل فيه نظر تعرض له الشارح في حاشية فان مفهوم المضاف لكونه قسما

من المتقابل يجب ان يكون من حيث هو مع قطع النظر عن كونه معروضا لامر
اخص مطلقا من التقابل من المقابل لان القسم موضوع مجموع المقسم والقيد و
الصواب على تقدير ان يوجه السؤال على هذا الوجه ان يوجه الجواب بان
الجنس انما يحمل عليه بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي دون الحمل العرضي
كما نبهت عليه في مباحث الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس باعتبار
العرضي وتفصيله ان النوع مشتمل في ذاته على الجنس والفصل فلو اشتمل
الجنس في ذاته على النوع لزم الدور بخلاف لو عرض النوع للجنس لم يلزم منه
محذور بل كل نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان النوع في
مثل ما نحن فيه عارض للجنس بحسب الوجود من الوجهين فان المضاف مثله
من حيث انه قسم من المقابل عارض له فانه بالنسبة اليه خارج محمول عليه فقد
سابقا من ان الطبايع المتضادة قد يحمل بعضها على بعض ثم انه من حيث وجوده
في الذهن يصدق عليه المقابل لا يصدق على ساير المفهومات المتقابلة ونظيره
الفرق بين العرضين فان في مادة الحيوان والانسان يتحقق العرضي با
لاعتبار الاول دون العرضي بالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان
المعلوم مثله الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل في الذهن عرض له المعلومية
هناك بخلاف ما اذا وجد في الخارج وفيه بحث لانه لو كان النوع اعم من الجنس
لزم ان يوجد بدون الجنس تحقيقا للعموم فيلزم وجود الكل بدون الجزء هذا
ثم لا يختلف العموم والخصوص باختلاف الذاتية والعرضية بل مناط العموم المطلق
على صدق موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة جزئية موضوعها الاعم
سواء كان حمل العام على الخاص على افراده ذاتيا او عرضيا وسعيا كما
حقق في موضعه وعلى هذا يمتنع ان يكون امر واحد اعم من امر آخر واخص
منه ايضا فلا يستقيم ما حسبه من ان النوع اعم من الجنس واخص منه ايضا باختلاف
الحمل بالذاتية والعرضية قوله اقول فيه نظر اه قيل عليه قولهم المضاف جنس

لما كنت ان ما هو حقيقة تلك المعولة جنس لا مفهوم لفظ المضاف وهو ما
يعقل بالقياس الى الغير فانه عرض له مطلقا ضرورة ان المعقولية بالقياس
الى الغير امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا كما ان معنى قولهم الجوهر جنس لما
تحته ان حقيقة المعلومة بالوجه الموسوم من لفظ الجوهر جنس له لا نفس هذا
المفهوم فانه عرض مطلقا اذا تمهد ذلك فنقول انما كان التضايف جنسا
بالمعنى الذي قررناه للتقابل الصادق على اقسامه بطريق العرضي لا يلزم
ان يصدق على هذه الاقسام انها مضاف كما ان للمضاف ذاتي لمفهوم الاب
ثم لا يصدق عليه الاب كذلك انه مضاف بل انما يصدق على عارضه او
عليه من حيث انه معروض فحاصل الجواب ان كون التضايف جنسا لمفهوم
التقابل على المعنى المذكور فلا يستلزم صدق التضايف بمعنى مفهومه على ما صدق
عليه التقابل كما ظهر في المثال المذكور وبهذا تبين فسخ المحذور ولم يرد به الجواب ان ما
هو ذاتي بالحقيقة للتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل كما بين آنفا
من خلطه من فان ذلك مما لا ينبغي بطلانه ونقده بحث اما اولا فلان المعقولية
بالقياس الى الغير لا سيما في الجنسية لا سيما الاضافة كما في نحو فيه الا
ترى ان الجسم جنس للحيوان مع ان حده هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة فيكون
معقوله بالقياس الى الابعاد الثلثة وهي غيره قطعا واما ثانيا فلان قوله ما
هو ذاتي بالحقيقة اه غير مسلم بطلانه فان الشك كما لا ينبغي من ان يصدق
امر على مفهوم صدقا عرضيا ولا يصدق على افراده كذلك لا ينبغي من ان
يصدق عليه صدقا ذاتيا ولا يصدق على افراده وما ذكره الشارح
من قوله ان صدق التقابل على اقسامه صدق التضايف عليها فليس كذلك
لما عرفت من ان صدق التقابل على اقسامه مطلق وصدق التضايف
عليها بحسب الحيثية المذكورة ثم ما توهم ان يلزم باب الحمول على المحمول الذي
حمل عليه هو اتحاد المحمول مع الموضوع وهو مشترك بين الذاتي والعرضي

ثم ندعي ان ذلك لازم في الذاتي دون العرضي فعليه البيان ودعوى الضرورة
غير مسموعة هناك فان قلت لما لم يلزم صدق عرضي الشيء عليه واتحاده معه
في جميع احواله واتحاد وجوده جاز ان يتخذ العرضي منه لا في حال اتحاده مع فرده
ولم يصدق العرضي عليه كالعلي فرده مثلا اتحاد الجنس مع الحيوان في حال
وجوده في الذهن واتحاد الحيوان مع الانسان في حال وجوده في الخارج لم
يلزم اتحاد الجنس مع الانسان وصدقه عليه بخلاف ذاتي الشيء فان صدقه
عليه واتحاده معه لازم في كل حال وعلى جميع انحاء وجوده ومن جملة انحاء
وجوده ما يتحد معه فرده فيكون الذاتي صادقا على فرده قطعا
قلت لا نم ان صدق ذاتي الشيء عليه لازم على جميع انحاء وجوده فان الحيوان
ذاتي للانسان ولا يصدق عليه ولا يتحد معه في الذهن ضرورة ان ما
هو انسان في الخارج حال وجوده في الذهن ليس حيوانا ولا ناطقا قوله
فيه لانه لم يوجد انسان فان الانسان ينقلب في الذهن الى حقيقة اخرى على
ما حققناه في مباحث الوجود قوله وقد يقال في شرح اه فيه ههنا بحث
اما اللفظ فلان هذه العبارة بعد تصريحه بتنويع التقابل الى الانواع
الاربعة كالصريح في ان المراد بالجنس هو التقابل كيف لا وجنسية التضايف
ههنا مما لا يعني به ولا اثر واما معنى فلانا بينا ان الجنس هو مقولة المضاف
لا التضايف الذي هو من اقسام التقابل وح ينبغي ان يقرر السؤال على
هذا الوجه وهو ان كل متقابل من حيث انه متقابل يندرج تحت المضاف
فيكون كل متقابلين من هذه الحيثية متضايفين فلا يكون التقابل اعم
من التضايف والجواب على هذا النمط وهو ان اندراج المتقابلين
من حيث التقابل في المتضايفين لا يستلزم كون المتقابلين اعم فان المتقابلين
يصدق على ذات السواد والبياض والعدم والملكة مثلا ولا يصدق عليهما
المتضايفان بل انما يصدق المتضايفان على عارضهما اعني مفهومي التقابل

او جعلهما ماخوذين مع ان العارضين في المعروضات متقابلان تقابل التضاد
او العدم والملكة او غيرهما والعارضان او المعروضات معهما متقابلان
تقابل التضايف ولا محذور فيه هذا هو تقرير المواقف لما في الشفاء وفيه
نظر لانطباق الجواب على السوال واما على تقرير الشارحين فلا ينطبق الجواب
على السوال اما على التوجيه الاول فلان مفهوم التضايف من حيث هو مع
قطع النظر عن العارض اخص منه لكونه قسما منه واما على التوجيه الثاني فلان
مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص من المتضا
يفين لكونه فردا من افراده وفيه بحث لانا لا نسلم ان مفهوم المتقابلين من
حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص من المتضايفين لانه لو كان كذلك
لصدق كل متقابلين متضايفان وليس كذلك لما مر آنفا قوله واستدل
على ان التقابل او قال الشيخ في الشفاء واما التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه
من الوجوه وذلك لان المتضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى الغير ثم
يلحق هذه الماهية ان يكون متقابلا ليس انما يفهم بهذا فانه ليس من الكما
التي يجب ان يتقدمه في الذهن ولا يجوز في الذهن ان يكون مقابلا قبل
مراد الشيخ من قوله المتضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى غيره ان مفهومه
ذلك لا ماهية افراده كالابوة والبنوة لانه ليس ماهيتهما ذلك كما لا يخفى وقوله
ثم يلحق هذه الماهية اراد به مفهوم المتضايف مثل الابوة والبنوة وان التقابل
يلحقهما بالحقيقة ويجوز ان يحمل على نفس ماهية المتضايف ويكون لحوق
التقابل اياها باعتبار لحوقه بافرادها والمال واحد وقد صرح بالمنقول
بقوله فانه ليس من الكمالات التي اه فانه صريح في ان الغرض نفي كونه جنسا لمفهوم
المتضايف ولعل مقصود الامام ايضا حيث ذكر بان يكون مراده من ماهية
المتضايفين ماهية هذا المفهوم ويكون الضمير في اشتراكهما راجعا
الى فرد المتضايفين بطريق الاستخدام وفيه بحث اما اولا فان مفهوم المتضايف

معنى اصطلاحي اعتبر فيه التقابل قطعا لانه قسم من اقسام التقابل فلا محالة
يكون المقسم معتبرا فيه وجنسا له فكيف يكون مراد الشيخ هنا ان يبين
ان التقابل ليس جنسا بهذا المفهوم واما ثانيا فلانه ما اعتمد عليه هذا
القايل من ان المعقولية بالقياس الى الغير وقد عرفت ليس ذاتيا لمثل الابوة
والبنوة على ما هو التحقيق سوى منشأ انما هو ان الذاتي لا يكون بالقياس
الى الغير وقد عرفت انه ليس كذلك سيما في الامور الاضافية وقول الشيخ ان
المعقولية بالقياس الى الغير ذاتي لمثل الابوة والتقابل خارج عنه وكلامه
هذا محمول على ما هو المتبادر منه لا حاجة الى التكلف الذي ارتكبه هذا
القايل قوله واشد هذا في السلب قيل وقد يتوهم انه يجوز عندهم ان الشده
والضعف من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم
فوصف التقابل بالشدة مبني على المسامحة ثم ان الشيخ في منطق الشفاء
في الفصل المعقود لبيان ان التقابل بين الموجبة والسالبة اشد من التقا
بل بين الموجبتين محمولهما متضادان قال الحق ان كونه دايما اشد عنادا
في طبيعة الامور لكونه عنادا من كونه ليس بعادل واما من حيث التصديق
والحكم فان السالب اشد عنادا وابعد من ان يطابق الموجبة في شيء من
الصدق والكذب ومحصول كلامه ان المعاندة بين الموجب والسالب
بحسب التصديق اقوى وبين المتضادين بحسب التحقق في الواقع اقوى
اما الاول فقد بينه بوجوه يعرف ما يجي واما الثاني فلم يتعرض لبيانه و
كانه تركه لظهوره ضرورة ان الجسم الابيض ابعد من الاتصاف بالسواد
من الجسم الشفاف كيف والابيض يتضمن سلب السواد مع امر زايد
عليه وهو الاتصاف بضده من كيفية وله يجي انه لا يختص بالتضاد بل
يجري في التضايف وله يدل كلام الشفاء على الاختصاص وقد ذكر
الشيخ ان هذا الحكم من الوظائف المنطقية وانه اشبه بالمباحث الجدلية

فلو ترك المتن لم يبعد اذ لا يتعلق غرض يعتد به وفيه بحث اذ يبين منه
ان الشدة والضعف من خواص الكيفية لكن ليس مطابقا للاطلاق في العجم
فانهم يطلقون الشدة والضعف في باب التشكيك وفي هذا الباب ايضا
يطلقون على غيرها وبالجملة وجدنا في كلام القوم ما يقتضي اختصاصهما
بالكيفية ووجدنا استعمالهما في غيرها وليس من محصول كلام الشيخ ان المعاندة بين
الموجبة والسالبة بحسب التصديق اقوى كما حسبه بل من محصوله ان المعاندة
بينهما بحسب الاجتماع في الصدق او الكذب اقوى من العناد بين الموجبتين اللتين
محمولهما متضادان فقوله لا يمكن ان يجتمعان اصلا لا صدقا ولا كذبا بخلاف
الموجبتين المذكورتين فانهما قد يجتمعان كذبا **قوله** وان منافاته مستلزم
رفعه حدا انما هي انه هذا الحكم عند تسليم الفكر واحد من البرودة والبقرة مستلزم
لرفع الحرارة فلو كان تنافيهما لهما لا يكون الا بواسطة استلزام بعضها
لم يكن البرودة اشد تباعدا وتنافيا من الحمرة بالقياس اليهما لانهما متساويان
في استلزام رفعها لكن البرودة اشد تباعدا وتنافيا عنها بالضرورة
وقس على الامور المذكورة نظايرها من البياض والحمرة والسواد
وغيرها **قوله** ويظهر بما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب
والسلب قد عرفت مرة ان ما هو المعتبر ههنا هو التقابل بالذات فتكون
المنافاة الذاتية متحققة بين ساير الاقسام ولا يكون ذلك مخصوصا بالايجاب
والسلب وما ذكره الشارح في بيان ذلك مردود بما حررنا **قوله** واعترض
عليه بانه لا قيل يمكن ان يقال حمله المستدل من انحصار تنافي ايجاب بالذات
الحكم في سلبه انحصار تنافيه بالذات او كانه ضمن المنافاة باعتبار الذاتي ولعله
الحكم تنافي الايجاب بالذات في السلب الحكم تنافي السلب بالذات في الايجاب
قال في الشفاء اذ لا يجوز ان يكون الشيء مضادا للشيء على الاطلاق ويكون بالخصوص و
ذلك الشيء مضادا آخر ولا بتضاده وعلى هذا يندفع الاعتراض فان قلت في

لا يكون الاقسام الثلثة من التقابل لان مراده ان التقابل هو التمانع بالذات
فيثبت السلب والايجاب بالنسبة الى ساير اقسام التقابل بمنزلة الواسطة
في التصديق بثبوت التمانع للواسطة في الثبوت فان السواد والبياض مثلا
متنافيان بالذات قطعا غاية الامر انه يمكن للتعقل بيان التمانع بينهما باستلزامهما
للسلب والايجاب على وجه التنبيه ولذلك قلنا انه بمنزلة الواسطة في التصديق
ويمكن ان يقال انهم تسامحوا في جعل تلك الاقسام متقابلة بالذات كما انهم
بعد ان عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما
وكذب الاخرى جعلوا الموجبة الكلية نقيض السالبة الجزئية مع ان نقيضها
الحقيقة هو رفع الايجاب الكلي المستلزم لسلب الجزئي وكذا جعلوا نقيض المطلقة
الموجبة السالبة الدائمة مع تصريحهم بان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب
الاطلاقي المستلزم لدوام السلب ليكون قضية موجهة بجهة محصلة ولا يخفى
ان رفع اللهتم بالنسبة الى المذكور ليس في تلك المرتبة من التمانع فلذلك لم يعتبروا
نظيره في التناقض فتامل في الوجهين فيه بحث من وجوه منها منع حصر تنافي ايجاب
الحكم بالذات في سلبه لان ضده مناف له بالذات ايضا كما عرفت ومنها انه
لا يلزم من انحصار تنافي الايجاب بالذات في السلب انحصار تنافي السلب بالذات
في الايجاب فان سلب السلب احق بان يكون منافيا بالذات للسلب من الايجاب
ونحو ذلك بشيء من الاعتراضين بزعمه ومنها ان الايراد المذكور لا يندفع
بما اجاب اذ حاصل الايراد ان العناد بالذات على ما ذكرتم انما يكون بين
الايجاب والسلب فلا يكون بين ساير الاقسام والمعتبر في التقابل هو التمانع
فالعناد بالذات فالاقسام الثلثة يكون خارجة عن التقابل وحاصل ما
اجاب به على ذلك هو ان الايجاب والسلب واسطة في التصديق بثبوت
التمانع لا واسطة في الثبوت ومن البين ان الايراد المذكور لا يندفع بذلك ومنها
ان تلك الاقسام اذا لم يكن واسطة متقابلة بالذات بل يكون متقابلة على

سلب التناسخ والمجازاة كما حسبه لم يصح حصر التقابل في تلك المتقابلين على سلب
التناسخ والمجازاة لا يجري في الاقسام كما لا يخفى قوله ونه ذكر بان العرض اه قيل
لا يخفى ان رفع الايجاب العرضي اللازم انما يعانده لانه يستلزم رفع الايجاب فمعاندته
بتبعية معاندته فيكون اولى وانما يعني بالاشدية ههنا الاولوية لما هو من
خواص الكيف كما سبق الاشارة اليه وفيه بحث لان قوله انما يعني اه غير مسلم لظهور
ان لا دلالة على ان الاشدية ههنا ما هو في العناد ولا يلزم من نفي الواسطة في العناد
او في العناد واما ما حسب من ان الاشدية من خواص الكيف فقد عرفت
آنفا انه ليس كذلك قوله مع زيادة اه لو اجتمع الحرارة والبرودة يلزم اجتماع الحرارة
وسلب الحرارة ولو اجتمع الحرارة والبرودة يلزم ذلك مع اجتماع المتباعدين
غاية التباعد فاجتماع الحرارة وسلب الحرارة اعم من الصورتين وفي الصورة
الثانية زيادة وهي اجتماع المتباعدين غاية التباعد قوله سواء كان بين
الموقعاه فيه بحث اذ قد عرفت ان المقسم ههنا هو المتقابلان اللذان
لا يجتمعان في الموضوع لا بحسب الكون ولا بحسب حمل عليه وان مثل الزوجي
والفرد خارج عنه لجواز اجتماعهما بحسب الكون فيه فتعريف التناقض
باختلاف قضيتين كما هو الواقع في الكتب المنطقية صحيح ولا يرد عليه ما نقله الشارح
عن بعض المحققين قوله اشد بعدا من جميع ما سواه لا نم ان سلب الشيء اشد
بعدا عنه من جميع ما سواه لانه قد مر ان الضدين اشد بعدا من السلب قوله
ونهاية لا يتصور اه هذا المورد فهو باب الثاني الذاتي يتحقق بين المتضادين
ايضا فضد الحرارة الذي هو البرودة اشد تباعدا عنها من سلب الحرارة الشامل
للفترة على ان المتقابلين بالسلب والايجاب وان كان احدهما صريح
سلب الاخر ليس صريح سلبه مع انه مقابل له بهذا التقابل قوله والثالث
هو التضاد المشهوري اه قيل قد قررنا فيما سبق انه يصح الحكم في الاربعة التي
احدها التضاد الحقيقي وهو الظاهر من عبارة المتن حيث قسم التقابل الى التضاد

ثم قسمه الى الحقيقي والمشهوري فان قلت التضاد الحقيقي اخص من المشهوري كما اشار
اليه المتن وقرره الشارحون فكيف يمكن انحصار التقابل تارة في الاعم وتارة
في الاخص قلت التقابل كما سبق هو التمانع بالذات ولا تمانع بالذات بين الاوساط
بحسب النظر الدقيق فان تنافي الصفرة والحمرة مثلا وغايتهما الخلفية انما هو من
حيث ان احدهما بياض الآخر والآخر سواد فعدمه لما فيهما من زيادة خلط احد
الطرفين على ما صرح به الشيخ فالتمانع بالذات بالحقيقة انما هو بين الطرفين
وتمانع الاوساط بالعرض لكن بينهما تقابل وتمانع بحسب الظاهر من النظر فيسمى
بالتضاد المشهوري على قياس المشهوري وكما ان المضاف المشهوري خارج عن
الجنس بحسب الحقيقة كذلك التضاد المشهوري وانما يدخل فيه بحسب ما يتراءى
في ظاهر الامر وفيه بحث اما اولا فلانه قال ثم ان الظاهر كلام المتن ان التقابل
منحصر في الاقسام الاربعة التي احدها التضاد الحقيقي وقوله حيث قسم التقابل الخ
يدل دلالة ظاهرة على ان المتن قد جعل التضاد اعم من الحقيقي والمشهوري احد
اقسام الاربعة ونقله على انه جعل التضاد الحقيقي احد اقسامه كما حسبه هذا القائل
واما ثانيا فلان قوله تنافي الحمرة والصفرة الخ غير مسلم لانه يتنافى حمل السواد
والبياض على الحمرة والصفرة وهو ظاهر وعلى تقدير تسليم ذلك فخر ابن علم ان
التنافي بين الصفرة والحمرة بذكر السلب لا بسبب آخذه يدل لذلك من دليل قوله
وقيل ومن كلامه اه قيل لا يخفى بعده لان هذه العبارة بعد ذكر ان مقوليته
التقابل على اقسامه بالتشكيك تنادي على ان مراده ان التقابل بالنسبة
الى التضاد اشد منه بالنسبة الى سائر اقسامه وايضا فقوله التشكيك لا اختصاص
له باقسام التقابل حتى يقال ان مقولة التضاد للاشد على ان البيان المذكور
وهو ظهور مقولية سائر اقسام التشكيك وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل
على اشدية مقوليته فلم يتم التوجيه الا ان يحمل الاشدية على الاظهرية وهو في غاية
البعد وفيه بحث لانه يكفي في بيان كون مقولة التضاد للتشكيك اشد ههنا

اي ذكر من التضاد والمصنف في هذا المقام في صدر بيان احكام اقسام التقابل التي احدها التضاد ولا يتوقف على اختصاص التشكيك باقسام التقابل كما حسبه البعض انه حكم بان التقابل مقول بالتشكيك مع ان القول بالتشكيك لا اختصاص له بالتقابل ثم الظاهر ان التقابل المذكور ذهب ان التفاوت الكثير في الشدة صار منشأ لظهور التفاوت لا انه حمل الاشدية على الاظهرية قوله من الحركة والسكون فقد قيل السكون اشد غير ظاهر ثم لا يخفى ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بان السكون امر وجودي ظاهر واما على مذهب الحكماء القائلين بانه عدم الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذي جرى عليه الشارحون واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما التضاد المعتبر في قاطيغورياس هذا كلامه ولعل مراده من قال بالشدية السكون ان ما هو ابعد من الحركة كان اشد سكونا وبما ذكر يظهر له قيل حاصل كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما يشمل ما بين المتوقفات ليس بالمعنى المشهور بل بمعنى آخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان نقيضه في نفسه او رفعه عن شيء وما ذكره الشارح عليه من ان تقابل الايجاب والسلب سواء كان بين المتوقفات او بين ما يسمى بالتناقض دائر له بانه قد يسمى به فذلك لانه في كلام القائل وان اراد به ان تسميته به شايع له بين التناقض الا بهذا المعنى الشامل فالعاقل لا يسلم كيف ولا يتبادر الذهن منه عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا والتبادر من اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء الوفى والله فرس ليس بتقابل التقابل الذي بين النقيضين اذ لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين لا يجري هنا على سبيل التحقيق فكيف يظهر بما ذكره فساد كلامه وفيه بحث له بتنبيه ثم ان اخذ التناقض بالمعنى العام الشامل لما بين المتوقفات هنا صحيح لكن لم يكن هذا المعنى متبادرا من لفظ التناقض لم يحمل التقابل المذكور عليه وحمل على ما هو المتبادر منه وليس كذلك فان التناقض

المذكور

المذكور هنا قسم من اقسام التقابلين المعتبرين في العلوم وقد عرفت انهما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد او محل واحد له بحسب الوجه فيه ولا بحسب الحمل عليه وان مثل السواد واللاسواد يجتمعان بحسب الوجود فيه وان لم يجتمعا بحسب الحمل عليه فلم يكونا داخلين في المتقابلين الذين هما المقسم هنا فلا يكون التناقض الشامل لهما قسما من اقسامه قطعا قوله وظاهر انه لا حاجة اه قيل نعم لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب قطعا وان تقابل الايجاب والسلب يشمل المتوقفات لم يحتج الى التغير الاخير لكن ليس كلام هذا القائل الا في ذكر ظهور المشهور بل هو مبني على اصطلاح غير مشهور وهو تفسيره الاخير وفيه بحث اذ بعد تسليم انه يطلق التناقض على المعنى العام الشامل لمثل السواد واللاسواد يحتاج الى التغير الاخير لان التناقض بالتفسير الاخير جزء من اقسام التقابل المذكور ههنا بالمعنى الاول العام الشامل لمثل السواد واللاسواد لما عرفت انهما قوله من غير اشتراطه اه قيل فانه يشترط فيه عدم اعتبار الموضوع التقابل له والا يكن نقيضا بل عدم الملكة لما صرح انما بان تقابل السلب والايجاب يسمى بالتناقض وايضا الشرايط المعتبرة في تناقض القضايا راجعة الى وجوه الايجاب وبدخول السلب ومثل ذكر الوحدة شرط في تناقض المتوقفات لا محالة فان المسكر بالقوة واللامسكر بالفعل لا يتنافيان فضلا وكذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير ذلك وايضا الغلط يتوقف عليه في قوله شرط يتوقف هو عليه ضرورة لكن توجيهه بان مراده ان بيان التناقض بين المتوقفات لا يحتاج الى اعتبار شرط له من الوحدة فيها لا بشبهة بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه يتوقف على اعتبار شرايط حتى يعرف وضوح النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من تحقق التناقض هو كشفه عند العقل وحصر اجزاء العلم به وتحقق العقل اياه فصح قوله يتوقف هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو انه شرط

لتحقيق العقد وحوفيه ويؤيد ذلك ما سيذكر في اثناء البحث من نكتة اعتبار
الوحدات و فيه بحث اما اولا فلان اعتبار قابلية الموضوع عند حصر
ما ذكره الشارح من ان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا لذلك
المفهوم فذلك لان القابلية المعتبرة هناك ان لم يكن جزء السلب كان يقال
بصر لا بصر لم يصدق عليه انه مفهوم دخل عليه حرف السلب فان مفهوم الداخل
عليه حرف السلب هناك هو البصر وحده وسلب البصر نقيضه وان كانت
القابلية في جزء السلب لم يكن بينهما تقابل العدم والملكة لان القابلية المعتبرة
في التقابل المذكور يجب ان يكون ثابتة لا مسلوبة واما ثانيا فلان الحكم
بالقوة والاستعداد [illegible] ليس مفهوما وسلب هذا المفهوم حتى لو لم يكونا
متناقضين كان ذلك نقضا على ما ذكره الشارح وكذا الايجاب لزيد واللاايجاب
لعمرو ليسا مفهوما وسلبه حتى لو لم يكونا متناقضين به ذكر نقضا على ما
ذكره الشارح واما ما ذكره الشارح في معرض التوجيه فهو غير وجيه
كما لا يخفى **قوله** وبهذا يظهر ان اه قيل اعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار
وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار الوحدات الثمان فالاولى الاقتصار
على اعتبار وحدتها ثم الاستدلال بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات
واما قلنا ان الوحدات الثمان لا تغني عن وحدة النسبة لان القضية الموجبة
الخارجية لا تناقضها القضية الذهنية وان اشتملت على الوحدات الثمان
كقولك زيد اعمى في الخارج وليس زيد اعمى اي في الذهن مع انه لا تغاير بينهما في الموضوع
والمحمول ولا في باقي الثمان بل التفاوت في نفس النسبة فان الحكم في احدهما
بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى سلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي اذا
اعتبر بخصوصه والحمل العرضي المعتبر بخصوصه كقولك الحيواني جنسي اي هو هو
بالحمل الذاتي ليس بجنسي اي بالحمل العرضي فانهما متصادقان وفيه بحث اما
اولا فلان قوله بل التفاوت في نفس النسبة غير مسلم لظهور ان التفاوت

في الحرف المتعلق بالنسبة وهو قولك في الخارج وفي الذهن لا في نفسها فانها ليست
شيئا بالاتحاد بعينها ان يكون التفاوت في مثل قولك زيد اعمى في الخارج وليس
اعمى في الذهن راجعا الى نفس النسبة وفي مثل زيد قائم في السوق ليس بقائم
في البيت راجعا الى متعلقها لا الى نفسها مع ظهور ان ليس بينهما فرق في ذلك
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان التفاوت في قولك الحيواني جنسي ليس بجنسي في حمل نفسه
كله بل في حمل المواطاة ولذا [illegible] بل التفاوت بينهما في الموضوع لان
موضوع احدهما مسمى لفظ الحيواني وموضوع الاخر مفهومه وهو ليس من جملة
مسماه **قوله** زعم بعضهم اه قيل يمكن ان يكون مراده المنع من تقييد العدم اضافته
الى ما هو سلب له سواء اعتبر بعد الله [illegible] له اوله فان الملكة قد يكون
على ما يعم الايجاب وقابلية اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة
فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم الذي ذكره وقال الشيخ في منطق الشفا
بعد نقل ما ذهب اليه الزاعم المذكور واما القول الحق فيبين من مثال الحمله
فنقول انا اذا قلنا كل جسم فانه غير موجود في موضوع وكل ما هو غير موجود في
موضوع فهو جوهر فكل جسم جوهر كان ما اعطاه لنا في معلوم ان
القضيتين موجبتان ولفظة غير ما اخذت جزءا من المحمول ولذلك كررت
جزء الموضوع [illegible] ما نفي [illegible] ذلك فان غير الموجود في موضوع ليس بشيء
لا عدم شيء موجود في جنس الجوهر بعض الموجود له لا في جنس الجوهر اللهم الا ان
يعتبر الموجود كالجنس فان هذا وجعل ذلك المحمول على عدم ما من شانه
ان يوجد في الموجود لكل الموجود كان هذا القول اقرب الى تحويل العدم لكن
هو الذي حرف السلب جزء من محموله كيف كان فاذا اخذنا حرف السلب
مع الذي لو انفرد كان محموله وحده اخذا كشيء واحد ثم اثبتناه على الموضوع
برابطة الاثبات كانت القضية موجبة من حيث تاليفها فان المادة وكيفيتها
فهو امر اخر **قوله** كالجسم المستلزم للحركة فهذا الاستلزام نظرا له الجسم قد

بخلوه عن الحركة والسكون كما يسليه **قوله** كما يقال لا عادل اه قبل العدل هو التوسط
بين الظلم والانظلام فان اريد بالجور الظلم والانظلام فالعادل عليه جائر لكن
لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل الا ان يقال بالتوسط
انتفاء الطرفين وان اريد به ما يعم الطرفين وهو الشائع في علم الاخلاق
لم يكن تخلو المعدل عن الجور في الموضوع **قوله** كالسواد والبياض المندرجين
اه قد فيه بحث لان مراتب السواد والبياض انواع مختلفة عندهم فيها
لها بعض اخرين فالوجه ان يفسر النوع هاهنا بالنوع المندرج تحت
جنس مطلقا كما هو مقتضى كلام المحشي فيه نفي التضاد عن جنس الذي لا يكون
نوعا اوفيه بحث لانا لا نسلم ان السواد والبياض انواع مختلفة كل واحد منهما
اسم لطرف واحد من طرفي الالوان وهو نوع حقيقي ولو سلم ان لكل منهما
مراتب وانواع مختلفة فلا يكون التضاد الا بين نوعين حقيقيين منهما
وهما اسماط مبنى لتحقق غاية الخلاف بينهما دون غيرهما ولا نم ان مقتضى
كلام المحشي هاهنا ان التضاد يتحقق في النوع مطلقا الا انه مخصوص بالنوع
فانه الحكم بان التضاد منتفي عن الاجناس مشروط باتحاد الجنس منه
اختصاصه بالانواع الاخيرة اذ لو كفى فيه الانواع المتوسطة او العوالي
لم يكن منفيا عن الجنس ولو كفى في الانواع الموجودة لم يكن مشروطا باتحاد
الجنس **قوله** تو ترتب الجواب اه تحرير هذا الجواب ان الفصول الموجودة في
الاعيان غير الاجناس حيث يكون بين الانواع وبكون التضاد المحقق
بينهما انه حاصل بين الانواع المندرجة تحت الاجناس فلم يلزم منه تحقق التضاد
بينهما او ورود التسلسل ثم ان التضاد انما يقع بالنوع بالفصول والفصول
لا يجب اندراجها تحت جنس وانما يلزم ذلك لو تحقق التضاد بين الفصول المحاذية
للاجناس الموجودة في الامور الاعتبارية لا يخفى انه نفس الامر ويتجه ما ذكره
ان الجواب يتم بدون ادعاء انحصار التضاد بين الامور الموجودة في الاعيان

ما ذكره الشارح من ان التضاد قد يتحقق بين الامور الاعتبارية والاخره
على ظاهر العبارة على ان الكلام في التضاد الحقيقي كما صرح به وهو حينئذ متحقق
بين الموجودين المذكورين له لعين بينهما غاية التخالف والتضاد الحقيقي بين الاعدام
العدم مبني على المعنى الذي فيه الكلام **قوله** بين الاحكام اه وذلك لان التضاد
الحقيقي احد اقسام التقابل بالذات الذي هو المقسم هاهنا الا التضاد المشهوري
وضبط الكلام في هذا الكلام المقام ان التقابل معنيين احدهما الاعم المراد
من لفظ التقابل في كتاب قاطيغورياس منها اقسام الايجاب والسلب سواء
كان بين المفردين او بين القضايا وما كان العدم جنسا يطلقون في هذا الكتاب
ويبنون الامر فيه على التفاوت المشهور اعني والعدم والملكة والتضاد المشهوري
ثم وجعلوها من اقسامه قال الشيخ في قاطيغورياس التقابل بعد ان حكى
ان الشجاعة تلبست ضد الجبن من حيث هو جبن بل من حيث يشارك بحسب
المشهور فيكون ضد الواحد واحدا ولما كان بناء هذا الكتاب على الامور المشهورة
المتفاوتة غير مردودة الى الشرائط التي بها يصير حقيقية فلنذكر لا على انها حقيقية
اليه الى هذا التعريف المحقق وكان الاخص المراد من لفظ التقابل في العلم الاعلى
لما كان العدم بمعنى المحقق هناك زاد وافي تعريف التقابل هاهنا قيد بالذات
وسموا العدم والملكة والتضاد الذين هما من اقسامه بالحقيقيين ويكون
من اقسامه الايجاب والسلب الذاتي هما من القضايا الا انهما من المفردات
لما مر مرارا **قوله** العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده هذا التعريف لا يتناول
علة العدم مع ان المحشي يصرح بانه لا بد للعدم من سبب قال بعض الفضلاء
ربما يتوهم تخصيص الوجه بالذكر ان المراد بالذكر الاحتياج الا الاحتياج
في الوجود فقط فيتوهم عدم جامعية التعريف وقيل المقصود عدم تقييد
الاحتياج بالوجود او يشار الى قسمي العلة علل الماهية وعلل الوجود بان
يقال ما يحتاج اليه الشيء اما في وجوده واما في ماهيته لان المحشي يبتني

ذكر اما التقسيم فسمة منه للتنصيص الواقع في العلل ففيه زيادة كشف
ومعرفة واما الاطلاق فربما يتسامح منه الذهن الى التنبيه للانقسام
بخلاف ما لو قيد بالوجوه فانه يتفطن الذهن هناك بدرك ما ذكرناه
بالتأمل اللطيف وقال البعض انه لو قيد بالوجوه لم يكن التعريف جامعا
لخروج علل الماهية وليس شيء لان السبب الذي هي المادة والصورة يتوقف
وجود المعلول ايضا عليها ويتوقف الماهية لا ثباته في ذلك نعم ربما يوهم ذكر
التقييد خروج تلك العلة كما ذكرناه واعترض بان عدم التقييد يؤدي الى
منع التعريف اذ يصدق على ما يحتاج اليه الشيء في صفاته مع انه ليس علة
له واجيب بان المحتاج الى ذلك هو الصفة في الحقيقة لا الشيء فلا اندراج و
نوقش بانه يستلزم لا يندرج فيه ما يحتاج اليه الشيء في وجوده الذي
هو جزء فالاولى في الجواب ان يقال المتبادر من قولنا ما يحتاج اليه الشيء
هو المعنى العام لعلل الماهية والوجود وفيه بحث اما في السؤال الذي عبر
عنه بالمناقشة فلصدق بين علة صفة الشيء وبين علة وجوده فرقا فان
الاولى علة لثبوت الصفة له فيحتاج اليه ذلك الثبوت وهو ليس نفس الشيء
بل امر متعلق به والثانية ليست علة لثبوت الوجود له لما عرفت من ان
الوجود ليس ثابتا للشيء في نفس الامر بل هي علة للموجود الذي هو الشيء فيحتاج
اليه الشيء نفسه لا متعلقه فلا جرم يندرج الثانية فيما يحتاج اليه الشيء دون
الاولى واما في الجواب فلان قوله المتبادر من قولنا ما يحتاج ما يحتاج
اليه غير بين ولا مبين وعدم تبادره ظ قوله صورة السيف اه قد
يقال صورة الشيء لهيئة ومثاله كصورة الفرس المنقوش على الجدار وقد يقال
لجزئه الذي يكون به الشيء هو ما هو بالفعل كالنفس الانسانية فان اراد
ان صورة السيف بالمعنى الاول يوجد في الخشب فسلم لكن التعريف المذكور
للصورة بالمعنى الثاني والكلام فيها وان اراد ان الصورة بالمعنى الثاني يوجد

يوجد في الخشب فممنوع واشترط وتوبره ما نقله الشارح على بعض نسخ الشرح
من قوله واقول فيه بحث لانه لما كان هيهنا فقد من نوع صورة السيف وجب
ان يكون فقد من نوع السيف وما لم يكن فقد السيف لم يحصل علينا ان
صورة السيف لم يحصل هيهنا فالصواب ان يقال لا نم ان صورة السيف
تحصل في الخشب فان قلت قد يعبر بشكل بعض الامور الصناعية بانه هو ما
هو وح يكون شكله الذي هو في شيء صورة بالمعنى الثاني وح الاشكال قلت
لا اشكال اذ كل ما يعتبر فيه الشكل المذكور ح كان ذلك الامر الصناعي مثله
لو اعتبر شكل السيف صورته التي بها ما هو لكان كل ما يوجد فيه الشكل
كان سيفا قطعا قوله وليس المراد بالعلة المادية والصورية اه قيل الغرض
من ذلك دفع سؤال يرد هيهنا وهو ان يراد بمباحث العلة المادية والصورية
هيهنا دخيل لانها ليسا من الامور العامة فان قيل قد صرح الشيخ في قاطيغورياس
باب الشفاء بان المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض حيث قال
لقائل ان يقول الخلقة كيف يكون كيفية واحدة وهو مجموع شكل ولون
وهب انكم تجوزون ان انواع الجواهر مركبة من جواهر فقد اصريتم على انه
لا يجوز ان يكون لانواع الاعراض تركيب وان كان تحديده ما تركيب
من الجنس والفصل والخلقة عندكم نوع واحد من باب الكيف منقسم الى شيئين
منهما يحصل وجوده احدهما الشكل والاخر اللون فنقول في الجواب ذكر اما انه
يمتنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض كيفية والعشرة عرض له نه عدد وهو كم و
هو مركب من الاحاد عرض وانما يمتنع من ان يكون هناك محرومه وصوره اربعة
بل معنى ذلك ان الجوهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب
طبيعة فصلها اجزاء متغايرة لو يوجد فيها ذكروا ولم يكن احدهما طبيعة الجنس
وللاخر طبيعة الفصل على ما قرره في البرهان والاعراض كالكيف لهذا
المركب وجزء اخر مدلول عليه بطبيعة الفصل انتهى كلامه ومعلوم ان ما يثبت

ان ما بازاء طبيعة الجنس هو المادة وما بازاء طبيعة الفصل هو الصورة
كما مر فقلنا ما ذكره ههنا هو ان لا يوجد للانواع الحقيقية من الاعراض مادة
وصورة كما في الاجسام فلا ينافي ثبوتهما في الاعراض في الجملة فان المركب
من الحركة والسرعة وان لم يكن له وحدة نوعية حقيقية ولكن جزء آخر منهما
وهو الحركة يحصل معه المركب بالقوة في الاول وهو السرعة يحصل معه بالفعل
ولا يعني بالمادة والصورة في هذا الموضع الا هذين المعنيين واعلم انه
قد لا يفرق بين العلة المادية وبين العلة الصورية والصورة كما يشعر به
عبارة الشرح حيث قال بعد ذكر المادة والصورة لا يوجدان الا للمركب
فانه استعمل ههنا المادة والصورة مكان العلة المادية والصورية وقد يخص
المادة والصورة بالهيولى والصورة فيختصان بالاجسام وقد نبه الشريف
المحقق في بعض حواشيه على ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام
على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما ذكر ههنا من ان المراد بالعلة
المادية والصورية ما يعم الاعراض لا يقال قد تمسك هناك باختصاص
المادة والصورة بالاجسام على ان اثبات العلة المادية والصورية للفكر
الذي من الاعراض النفسانية على سبيل التشبيه فلا بد ان يكون مراده اختصاص
العلة المادية والصورية بحسب التوقيف لانا نقول بين شارح المشمسية
كون الترتيب في تعريف الفكر اشارة الى العلة الصورية فان الهيئة العارضة
للمعلومات صورة الفكر فالحق ينبه على ان اطلاق الصورة على تلك الهيئة صريحا
وما يستفاد من اطلاق المادة على موضعهما على سبيل التشبيه فلم يبق ان
اطلاق العلة المادية والصورية على التشبيه بل كلامه في خصوصيته السابق
فان قيل عبارته في حاشية شرح المطالع صريحة في ان العلة المادية والصورية
لا يوجدان في الاعراض حيث قال عند قول الشارح ان العلل المذكورة في تعريف
الفكر ليست علله بالحقيقة هذا صحيح في غير الفاعل والغاية قلنا يجوز ان يكون

تعوق باب بيان المعلومات لتحصيل الفكر ولا الهيئة لان الفكر عندهم هو الترتيب
لا لان العلة المادية والصورية لا يوجدان في الاعراض وفيه بحث اما اولا فلانه
الهوا والسوال الوارد ههنا لا يندفع بذلك فلان ما هو مشترك بين جميع
افراد الاقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض او بين جميع افراد
قسمين منها كالوجود والامكان يسمى امرا عاما واما ما هو مشترك بين
بعض افرادها او بين بعض افرادها كالعلم ونحوه فلا يعد من الامور العامة
ولا خفاء في ان العلة المادية والصورية وان كانتا من الامور المشتركة بين الجوهر
والعرض لكنهما ليستا مشتركتين بين جميع افرادهما فلا يصح ان يذكر من الامور
العامة ولا يحتاجان لان يذكرا في مقصد الامور العامة ووجه ذكرهما في
المقصد المذكور ما ذكرناه في مباحث الوجود من ان انواع ما هو موضوع
الباب يصح ان يجعل موضوعا لبعض مسائل هذا الباب كما ان انواع
ما هو موضوع العلم يصح ان يجعل موضوعا لبعض مسائل هذا العلم
فلما كان العلة من الامور العامة وهي جعلت موضوعا لمقصد منها جاز
جعل العلة المادية والصورية اللتين هما نوعان منه موضوعا لبعض
مسائل المقصد المذكور الا ترى ان المص قد جعل الوجوب الذاتي موضوعا
لبعض مسائل مقصد الامور العامة من امتناع اشتراكه بين اثنين من
الاقسام الثلثة واما ثانيا فلان قولنا ما ذكره ههنا هو ان لا يوجد
للانواع الحقيقية من الاعراض مادة وصورة غير مسلم فان قول الشارح و
الاعراض لا يوجد فيها ذلك لا اختصاص له بالنوع الحقيقي منها بل يعمه وغيره
من الاعراض وما ذكره سابقا صريح في ان الحركة نوع وهو مركب والظاهر
ان العرض نوع حقيقي وقد صرح بانه مركب فمن اي كلام الشارح ههنا يعلم ان
النوع الحقيقي من الاعراض لا يكون مركبا منهما دون غيره بل ما نقله عن الشيخ
يدل على ان المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض اصلا حيث صرح فيه

بانه لا يكون جزء من الاجزاء التي مدلوله عليه الطبيعة الجنسية وجزء مدلوله عليه الطبيعة
الفصل وقد اعترض هذا الفاضل بان ما بازاء طبيعة الجنس هو المادة و
ما بازاء طبيعة الفصل هو الصورة فمعنى هذا يكون نفي ما هو مدلول
عليه بطبيعة الجنس عن النوع مستلزما لنفي المادة عنه ونفي ما هو مدلول عليه
لطبيعة الفصل عنه مستلزما لنفي الصورة وذلك باطل لشمول الاجزاء في الجملة
واما ما وجه به كلام المحقق الشريف فبعيد عن العبارة لا يخفى على العارف
بصناعة الكلام **قوله** لا انا نقول الصورة النوعية اه فيه بحث اذ المادة
المعينة ايضا اذا حصلت شخصها حصل المركب بالفعل لان الصورة علة لتشخص
المادة وتكون مع كل شخص من الصورة شخص آخر من المادة غاية الامر ان المادة
التي تكون مع صورة شخصية شخصا معينا تكون مع صورة اخرى شخصا آخر
فتكون المادة الواحدة بالعدد تارة شخصا وتارة شخصا آخر وبالعموم ولا محذور
في ذلك كما حقق في موضعه فلا فرق بين المادة والصورة في ذلك ولكن ان نقول
في الفرق بينهما ان الصورة الواحدة واحدة بالعدد يجب حصول المركب منها
بالفعل بخلاف المادة الواحدة بالعدد **قوله** لكن يجب وجودهما فيه بحث
اذ الغاية هي العلة الباعثة على الفعل والباعث على الفعل هو ذات الغاية
المطلوبة لا وجودها الذهني غاية الامر ان يكون وجودها ذهنيا و
ما يجري مجراه شرطا لصيرورة ذات الغاية باعثا للفاعل على الفعل ولا
يلزم مما ذكر ان يكون وجودها باعثا له فيكون الغاية باعثا ذاتيا
لا بحسب وجودها الذهني نعم ثم ذهب الشيخ الى ان حقيقة الغاية علة
حيث قال في الشفاء فكل علة غائية فانها من حيث تلك العلة لها حقيقة ونسبة
والعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لان يكون سائر العلل موجودة بالفعل
علله والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل علله بالفعل فكان
الشيئية من العلة الغائية علة لوجودها فكان وجودها معلول معلول

شيئيتها لكن شيئيتها انه يكون علة ما لم يحصل متصورة في النفس او ما يجري
مجراه ونا بعد النص وقال والغاية علة لماهيتها **قوله** العلة التامة قد تكون
آه قال بعض الفضلاء قد اشرنا سابقا الى ان الوجوب السابق من جملة ما
يحتاج اليه الشيء فيكون التركيب لازما للعلة التامة لانفكاك العدم وذكروا
ان الوجوب اثر العلة التامة وهذا يدل على ان لا يكون الوجوب معتبرا
في العلة التامة لانا نقول بعدما اقامه البرهان على ان الوجوب من جملة اجزاء
العلة التامة يثبت كون العلة التامة مركبة في كل موضع وهو المقصود ونص
بحكم بما ذكر لا يضر بعض صناعتهم ان مرادهم بالعلة التامة فيما صرحوا به معنى
آخر غير ما ذكرنا وهو مجموع ما يتوقف الشيء الذي هو غير الوجوب او الوجود
المجتمع بشرائط التأثير فانه ربما يسمى علة تامة فيخرج عنه الوجوب لظهور
ان الوجوب اثر العلة التامة بهذا المعنى والعلة التامة التي قصد بيانها
ههنا واشير اليها بلزوم التركيب فيها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه الشيء
بحيث لا يشذ عنها شيء ولا شك ان الوجوب السابق داخل في تلك الجملة فيلزم
التركيب في العلة التامة التي قصد بيانها ههنا وايضا الوجود المطلق للعلة
الفاعلية مقدم بالذات على المعلول فيكون معتبرا في العلة التامة فيلزم التركيب
من هذا الوجه ايضا لابطال الواجب واحد من جميع الوجوه وعلة فاعلية
فلا يكون له وجود مطلق مقدم على المعلول عندهم لانا نقول الحكماء فيما
بهذا التعريف لا يقولون بما قالوه على انهم صرحوا بان الوجود المطلق مشترك
بين جميع الموجودات اشتراكا معنويا وان الوجود المطلق للعلة مقدم بالذات
على وجود المعلول وهذا وان كان مخالفا لما قالوه اولا لان الاثر اصح التوابع
وما ذكره الشارح من تعريف العلة التامة المشعر بلزوم التركيب فيها مطابق
له ولا ضرورة في مخالفته للقول الغير المختار وايضا لا بد من اعتبار العلة الغائية
مع الفاعل فيلزم التركيب في كل علة تامة بهذا الوجه ايضا وايضا نقول

ان اراد بعدم تصور المانع من التاثير امتناع المانع وعدم امكانه فلو سلم في
ان يكون ارتفاعه جزءا من العلة التامة البتة وان اراد عدم تصور الشي يكون
مانعا على تقدير وجوده في نفس الامر فلا يكون ذلك في شي من الفاعل الا ان يتصور
فاعله منفعلا اخر موجبا بالذات فيه ولا شك ان وجه ذلك الفاعل مما
يمنع التاثير عند وجوده لا يستلزم المحال الذي ذكروه في توابه العلل
فيكون ارتفاع مثل هذا الفاعل شرطا لتاثير الفاعل الموجد في جميع الصور
فيلزم تركيب العلة من هذا الوجه ايضا وفيه بحث من وجوه منها ما اشير اليه
في الحواشي السابقة من ان الوجوب كالوجود للموجود لا يثبت شيا في نفس الامر
فلا يكون الواجب بوصف الوجوب له واجبا كما لا يكون الموجود بوصف الوجود
له موجودا فالوجوب بالمعنى المصدري لا يكون موقوفا عليه ولا سابقا وله
لاحقا ايضا والوجوب السابق بمعنى الواجب فانه سابق على الموجود لان الشي
ما لم يجب لم يوجد والمعلول مثل تاثير العلة فيه لا شي محض لا تعين له اصلا فلا يكون
واجبا ولا موجودا ولا ذاتا من الذوات بل لا يكون ممكنا ايضا وبعد تاثير العلة
وجد امر هو بعينه الممكن بالذات والواجب بالغير وذات من الذوات كالالف
مثلا فلذا فصل التقدم الى هذه الاعتبارات بحكم بتقدم الواجب بعضها على بعض
فيحكم بتقدم الممكنية على الواجبية بالغير والواجبية على الموجودية والموجودية على
الالفية فيكون بعض تلك الاعتبارات علة لبعض اخر منها لا علة لذلك الامر المتصل
اليها ودعوى التقدم ان علة ذلك الامر قد يكون العلة الفاعلية وحدها فلا يجب
عليهم النقض بالواجب والواجب فانما غير هذا الامر وعلة لبعض اعتباراته
الذي هو الموجودية لا انها علة له وهذا معنى قولهم الامكان ماخوذ في جانب
المعلول الا انا فسر ذلك به في الشرح ولذلك حكموا بان الوجوب اثر العلة ومنها
انه ان اراد بالوجوب المطلق للعلة الفاعلية وجودها بالمعنى المصدري فلا نم
انه موقوف عليه بل لا وجود له للفاعل في نفس الامر كما مر وان اراد به

الموجد فهو نفس الفاعل لا امر اخر حتى يلزم تعدد الموقوف عليه ويظهر لك مما ذكرنا
من عدم عروض الوجود للموجود ان لا منافاة بين موجودية الواجب وبين وحدته
من جميع الوجوه على ما حسبه هذا الفاضل ومنها ان لزوم تحقق العلة الفاعلية في
كل معلول غير مسلم فانها الانم في كونه شعندهم لا في المبدعات كالعقول فوضعه
لا يقال ان العلة الفاعلية ما تعينه عروض الوجود وهي لا بد في كل معلول لانه
ذلك مبني على ان يكون اثر الفاعل تحصيل الوجود في الماهية كما حسبه بعضهم وليس
كذلك بل اثره نفس الماهية التي هي الموجود كما سبق تحقيقه ولا يتوقف الماهية
على نفسها ومنها ان المراد بعدم تصور المانع هو انه لا يتصف شي بالمانعية ذلكر
في نفس الامر ولا ينتقض العقل من جواز هذا فلا يكون شي من الاشياء متصفا
بكونه مانعا عن ذكره في نفس الامر قوله فالامكان ماخوذ فيه قال بعض الفضلاء
فيه بحث لان الامكان مما يحتاج اليه الوجود له بمعنى ان يقال امكن فوجد
وايضا ان التاثير الذي يتوقف عليه الوجود موقوف على الامكان والموقوف
على الموقوف على الشي موقوف على ذلك الشي واذا ثبت كون الامكان محتاجا
اليه ثبت كون العلة مركبة البتة لظهور انه يصدق عليه معنى العلة وليس علة
تامة فيكون ناقصة وانه غير الفاعل فيلزم ان يكون معتبرا في العلة التامة
فيلزم التركيب وقوله الامكان ماخوذ في جانب المعلول ايضا لا يفيد لان
يكون الامكان محوجا الى الفاعل والى ما هو شرط من شرائط تاثيره وانضمامه
الى المعلول واعتباره معه بسبب الطلب لتلك العلة والشرط لا يدل على ان يكون
الامكان ما هو في جانب المعلول دايما فالامكان لا يحوج المعلول الى
كل انواع العلة فان المادة والصورة مما يحتاج اليهما المعلول لذاته لا لامكانه
فلا يحتاج في طلب كل علة الى ان ياخذ الامكان مع المعلول بل يحتاج اليه
والى اخذه مع المعلول في طلب العلة الفاعلية وما يتوقف عليه تاثيره
من المرجحات دون مطلق العلة فلم يلزم من اخذه مع المعلول في طلب الفاعل

وللجهات ان لا تعتبر في مطلق العلة بل الله ثم عدم اعتباره في جانب
الفاعل وللجهات وفيه بحث لانه ان اراد بالامكان في قوله لان الامكان
مما يحتاج اليه المعنى المصدري فلا نم انه يحتاج اليه الوجود لانه امر اعتباري
عارض للممكن في نفس الامر على ما حقق في محله وان اراد به الممكن فهو غير
المعلول من وجه وعلة لوجه اخر منه ولنبني علة المعلول الذي له هذه الوجوه
والكلام انما هو في علته على ما عرفت آنفا وقولهم الممكن في وجوده انما يحتاج
على الممكنية علة الحاجة بناء على ان الامكان بالمعنى المصدري علة الوجوب
ثم التاثير في المعلول المذكور الذي له هذه الوجوه لا يتوقف على الامكان بل
بالتاثير في وجهه بناء يتوقف على ممكنيته فلا يلزم ان يكون الممكن علة لذاته بل غايته
ما لزم ان يكون علة لوجه من وجوهه ولا اعتبار في اعتباراته والكلام
في علته لا في علة وجوهه واعتباراته قوله اقول فيه نظر فيه مبني كلام المجيب
ان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فالاحتياج والامكان وما
وقيتهما موضوعا وعلا [illegible] عنها بعد في النظر فيتبادر الذهن من هذه
العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء
وهذا مما يتسارع اليه الذهن من غير كلفة ولم يرد انه ما كان وصفا للمعلول
لم يعتبر في العلة ليرد عليه ما اورده فيه بحث اذ لا نم ان معنى العلة ما يحتاج
اليه الممكن في وجوده بل هي ما يحتاج اليه الشيء كما صرح به القوم فلا يكون
مفهوم الممكن معتبرا فيه سلمنا ذلك لكن لا نم ان الذهن يتبادر من هذه
العبارة الى ما عدا هذه الاشياء لظهور ان المتبادر خلافه فكان الذهن
لا يتبادر من ذكر ما به يحصل الشيء السؤال الى غير السؤال بل يتبادر الى ما هو
اعم من السؤال وغيره كذلك لا يتبادر مما يحتاج اليه الممكن الى غير الامكان بل
يتبادر الى ما هو اعم من الامكان وغيره سلمنا ذلك لكن كان مراد المجيب ما
ذكره فهذا القائل لم يثبت ما ادعاه من ان العلة التامة قد يكون الفاعلية

وحدها بل غايته ما ثبت ح ان العلة بعد الامكان قد يكون الفاعلية
وحدها والدعوى انما هو الاول كما لا يخفى على من تتبع كلام القوم قوله
بجميع اجزائه التي هي اه ان اراد ان الاجزاء بجملتها جزء من العلة فهو غير مسلم لان
جزء العلة علة وجميع الاجزاء هي عينه ليست بعلة بل هي معلول انما العلة
كل واحد وان اراد ان كل واحد منها جزء منها فهو مسلم ولا يلزم من كون كل
واحد علة ان يكون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث
الانفراد لا من حيث الاجتماع كما لا يلزم من كون المجموع معلولا ان يكون كل واحد
معلولا لان اتصافها بالمعلولية من حيث الاجتماع لا من حيث الانفراد قوله فا
طلاق لفظ العلة عليها اه فيه كلام مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده
كذلك يصدق على الكثير منها كالانسان مثلا يصدق على كل واحد من زيد وعمرو
وبكر وعلى جميعهم كالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع ايضا الا انه يصدق
على الواحد بقيد الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة اعني انه يصدق على الواحد
انه انسان واحد وواحد فاحد وعلى الجميع انه اناسي وآحاد اعني انسان
كثيرة وواحد كثير والمطلق صادق عليهما على السواء اذا تمهد هذا فنقول
معنى العلة كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك
الآحاد علل اي علة كثيرة وان لم يكن علة كثيرة واحدة فلا يلزم منه الا توقف
المعلول على كل واحد من تلك الآحاد يتوقف على واحد وعلى جميعها يتوقفات
متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد العلة
لا فرد واحد منها واللازم منه كون الشيء عين الكثير من افراد علته ولا محذور فيه
بل هو واقع في جميع المركبات انما المحال كونه عين ما هو فرد واحد من علته او الكثرة
الذي لا يكون جميع اجزائه ولعلما بعد انه لا بد في التقسيم من اعتبار الوحدة
المختصة بجميع الاقسام فغير مسلم على اطلاقه خصوصا في مثل تقسيم الماهية
الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين مما داخل في القسم الاخر وفيه بحث لانه كونه

الشيء بحسب الكثرة فان كان هناك ممتنع لوجوب تقدم العلة على المعلول ولا فرق
في ذلك بين كونه واحدا من تلك الاحاد وكثيرا منها لان مناط التقدم هو العلية
لا الوحدة والكثرة فسواء كانت العلة متصفة بالوحدة او بالكثرة يجب تقدمها
على المعلول فقوله واللازم منه اه مسلم وقوله ولا محذور فيه ممنوع لاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه ثم ان لبعض الفضلاء ههنا ابحاثا اخر فعليك بها ومنها ان ههنا
قسما اخر من العلة وهو ان يكون من ظلمته بحسب نفسه لا باعتبار وجوده
وعدمه كالعلة القابلية اعني الماهية من حيث هي هي وفيه بحث قد سبق
الاشارة اليه وهو ان ذلك مبني على ان يكون اثر الفاعل نفس الوجود في
الماهية فان هذا موقوف على الماهية لكن اثر الفاعل ليس نفس الوجود
فيها بل اثره نفس الماهية كما عرفت فيكون الماهية معلولة لا علة ومنها
ان تعريف المادة بما يكون معه الشيء بالقوة منقوض بالمادة التي لا تنفك عن الصورة
المعينة كهيولى الافلاك فانه ما يحصل الشيء معه بالفعل وبالجزء الغير الاخير من
الصورة اذا كانت مركبة من الاجزاء المترتبة وبالفاعل الذي يكون جزءا من
المركب المعلول كالواجب اذا كان جزءا من المركب كما اذا فرضنا مجموعا مركبا
من الواجب والعالم فانه يصدق عليه ممكن لوجوب جميع اجزائه واحتياجه اليهما
فان فاعله جزؤه الذي هو الواجب ويصدق عليه انه جزؤه الذي يكون
معه الشيء بالقوة وفيه بحث اذ لا نم انتقاضه بشيء منها فان مادة الشيء بالوجه
الذي هو مادة له لا يكون معه ذلك الشيء بالفعل بل يكون معه بالقوة فاذا
حصل الشيء بالفعل لم يبق المادة بالوجه الذي كان به مادة وصار جزء الصورة
التي هي حقيقة ذلك الشيء كالنطفة فانها مادة الحيوان وهي ما دام نطفة
يكون الحيوان معه بالقوة لا بالفعل ولما حصل الحيوان بالفعل لم يبق
ما كان نطفة نطفة بل انقلب الى الحيوان فحاصل التعريف ان المادة
ما يكون معه الشيء بالقوة لا بالفعل فلم ينتقض بالفاعل المذكور ولا بالجزء الغير

الاخير من الصورة على تقدير ان الصورة جزء اخير لان الشيء معه كل منهما بالفعل
ولا بمادة الفلك لانها بالوجه الذي هي مادة به غير متحققة مع الفلك كما هو شان
سائر المواد مع المركبات فلا يصدق ان مادة الفلك معه بالفعل ولو تحققت
بالوجه الذي يكون مادة الفلك بذلك الوجه يكون الفلك معه بالقوة لا بالفعل
لكن لم يتحقق بذلك الوجه عندهم ولا ينافي عدم تحققها بذلك الوجه كونها مادة
الفلك اذ يكفي في كونها مادة له كونها بحيث لو تحققت بالوجه المذكور
كان الفلك معها بالقوة فان قلت اذا سلم ان يكون الشيء مع مادته بالقوة
لا بالفعل لزم ان لا يكون الخشب مادة للسرير مثلا لانه مع السرير بالفعل قلت
الخشب الذي يتحقق منه السرير وهو حاصل مع ذلك الخشب بالقوة لا بالفعل
مادته واما الخشب المخصوص الحاصل بالفعل هناك فهو نفس السرير لا مادته و
منها ان جعل الفاعل مطلقا من اقسام ما هو خارج ليس كما ينبغي لان مثل الفاعل
في المثال المعروف ليس خارجا عن المعلول وفيه بحث لان المعلول المذكور بتمامه
لا يحتاج الى الفاعل وانما المحتاج اليه بعضه بعينه الذي هو العالم والبعض
الاخر منه وهو الواجب مستغن عن الفاعل فالفاعل الحقيقي لبعض ذلك المعلول
وهو خارج عن ذلك البعض فيكون الفاعل الحقيقي بما هو فاعل ومنها ان
العلة الناقصة ليست منحصرة في الجزء والخارج اذ ربما يكون نفس الشيء كالعلة
القابلية للوجود اعني الماهية فانها من العلل الناقصة مع انها ليست جزء المعلول
ولا خارجا عنه وفيه بحث اذ لا نم ان نفس الشيء علة قابلية لوجوده وانما يكون
كذلك لو كان الوجود عرضا له شيئا في نفس الامر وليس كذلك ومنها ان العلة
الغائية ربما يكون نفس الشيء كما قيل ان غاية العلوم الحكمية الالهية نفسها فيجب
ان تجعل هذه العلة من اقسام العلة الناقصة التي حصروها في الجزء والخارج
وايضا جعل مطلق الغائية اقسام الخارج ليس كما ينبغي فوجب جعل هذه
الغائية قسيما للتقسيم ويمكن ان يجاب بان المراد بكون الغاية نفس الشيء انه بوجوده

وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي كما نص عليه الفاضل في بعض تصانيفه
ولا شك ان الوجود الذهني للشيء خارج عنه وفيه بحث لانه قد عرفت مما نقلنا
من الشفاء ان الغاية علة بحقيقتها وماهيتها كما نص عليه المحشي بقوله و
الغاية علة بماهيتها لا ان وجودها الذهني علة غائية كما زعمه المحشي ووجوده
الذهني شرط لصيرورة حقيقتها وماهيتها علة لانه يقتضي ذات الفاعل بصفة
الفاعلية فماهيتها الذهنية علة لاتصاف الفاعل بصفة الفاعلية واتصافه
بصفة الفاعلية علة لماهيتها الخارجية فيكون ماهيتها الذهنية علة بعيدة
لماهيتها الخارجية فلا محذور في ذلك لان ماهيتها الذهنية والخارجية مختلفان
بالحقيقة كما مر في مباحث الوجود فلا يلزم منه ان يكون الشيء علة لنفسه ولا ان
يكون العلة في هذه الصورة غير خارجة عن المعلول قوله بل هو خلاف الواقع
اه فيه انه يمكن ان يقال الوصول الى المقصد مثلا انما يوجد عند انقضاء الحركة فلا يلزم
ان يتم علية التامة في آن انقضائها فان كان الجزء الذي به يتم علية العلة
نفس الانقضاء فهو حصل المطلوب وان امرا آخر وجوديا حادثا يستقل الكلام اليه
هل الجزء الذي به يتم علية التامة نفس الانقضاء او امر آخر وجودي فيلزم اما
الانتهاء الى الانقضاء او ترتب حوادث موجودة معا في الموجودات [illegible] ما
هو غير العلة موجود فلو سلم انه ثبت انه يكون العلة التامة بجميع اجزائها موجوده
حال وجود المعلول ثم قيل لا يخفى ان القسم الاخير لا يجري في العدم كما يشعر به قوله كما
لعدم وان الحصر القسم الثاني في المانع لجواز ان يتوقف المعلول على عدم السابق
ووجود الطارئ كما في انهضام الغذاء المتوقف على عدم شرب الماء اولا و
شربه آخرا الى غير ذلك من الامثلة وفيه بحث [illegible] قوله كما العدم
مشعر بان الحصار في العدم بل هو مشعر بعدم الانحصار فيه بشهادة كاف التشبيه
اللهم الا ان قوله كما [illegible] بعدم الانحصار وعلى ما ذكرنا انه
ثم وانما يحتاج اليه لو لم يكن وجود المعلول بدونه ليس كذلك اما وجود المعلول

بدون المعين والادوات ونظائرها فلكون الفاعل الناقص يحتاج اليها
لا الفاعل الكامل قال الشيخ في الهيات الشفاء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة و
آلات حتى يصدر ما في نفسه ويحصله في المادة دون الكامل فان الصورة في ذاته
ينبجسها وجود الصورة في مادتها ومن الممكن ان يصدر المعلول عن الفاعل الكامل
بتمامه وحده بدون تلك الامور واما وجوده بدون المعد والوقت وزوال
المانع وامثالها فلكون المادة اذا لم يكن تمام الاستعداد يحتاج الى امثال ذلك لتتميم
استعدادها واما احتياج المعلول اليها فهو لجواز حصوله في مادة تامة الا
استعداد غير محتاجة الى شيء مما ذكر وبالجملة الامور المذكورة مما يحتاج اليها
عارض الفاعل دون المعلول ولعل مراده التعميم ما يرجع الى القابل او الفاعل
هذا هو ما قصده الشارح فان قلت على ما ذكرت يلزم ان لا يكون الغاية
ايضا مما يحتاج اليه المعلول لجواز صدوره من الفاعل الموجب فيكون بدون
الغاية كما صرح به الشارح قلت الغاية التي عدوها من العلل لا يخفى بفعل
المختار بل يعم سائر الافعال وقد اثبت الشيخ ذكره في الهيات الشفاء ومن ثم قال
المحشي واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا الله تعالى فاعل عالم ثم يمكن دفع بعض النقوض
المذكورة بجواب آخر وهو ان يقال بعد تسليم ان النزاع على الظاهر هو ان يكون
لا بقصد الشيخ ان يكون غاية من حيث الاعدام لا من حيث التحصيل وكما يمكن
ان يكون تحصيل معدوم باعتبار بعض الافعال كذلك يمكن ان يكون اعدام
حاصل باعتبار بعضها قوله لكن ينبغي لشيء قيل الفاضل ان يقول العالم ذكر لو كان
احتياج المعلول الى الغاية بمجرد تعميم العلة الفاعلية وكذا لو كان للغاية حيثيتان
ايا كونها متممة لفاعلية الفاعل وهي بهذا الاعتبار علة بعيدة للمعلول والثانية
ماهية علة المعلول وهي بهذا الاعتبار علة قريبة وعدها قسما رابعا باعتبار
الحيثية الاخيرة وفيه بحث نظرا الى انه يفهم من كون المعلول لاجل الغاية الا ان الفاعل
انما قدم على الفعل لاجله سواء كان ذكر الاجرين من الامور الكائنة المترتبة على الفعل

اوامرا اخر اعلم من الكون والترتيب على ما صرح به الشيخ وعن هذا ان را الواجب
نوع غاية المعلول قال فان الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان
يكون على لسان العلل وتوهم بعضهم ان معناها قد يكون واقعا في الكون
ان يكون معلولا بل نقول قد صرح الشيخ في طبيعيات الشفاء بان الفاعل و
الغائية ليسا من العلل القريبة بالنسبة الى المركب حيث قال ثم الفاعل والغاية
كانهما مبدآن اتم من شيء من المركب المعلول فان الفاعل اما ان يكون مهيئا
للمادة فيكون سببا لاتحاد المادة القريبة من المعلول لاسباب قريبة من المعلول لو
يكون معطيا للصورة فيكون سببا لاتحاد الصورة القريبة والغاية سبب
للفاعل في انه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكهما الفاعل فالمبادي
القريبة من الشيء هي الهيولى والصورة انتهى ومن عادة الشيخ ان يصدر مختاراته
بلفظ كان او شبه وما اشبههما كما يشهد به التتبع وقد صرح بذلك العلامة
في شرح كليات القانون ولا يخفى ان ما ذكره في الفاعل مخصوص بالمركب واما ما ذكره
في الغاية فعام ثم لا يخفى ان هذا الجواب ساقط من اصله لان المحشي سيقسم العلل الى
القريبة والبعيدة قال بعض الفضلاء كل ما ذكره من السؤال والدفع والاعتراض
فاسد فالاول فلان من جملة الاقسام المذكورة من تتمة الفاعل فكم الاقسام
فيما ذكر فقط بل يعتبر فيها ما هو من تتمة من الاقسام المذكورة ويقول انما لم يذكرها
لكونها من تتمة عداده وذكره في قوة ذكرها فاستغنى بذكرها فلم يعرف لما ذكر
وكذا الحال في توابعها فكانه قيل الخارج ان كان ما هية الشيء او كان في حكمها او
تتوقف عليه التاثير ولا يكون له جزء الشيء فالفاعل او توابعه ومن جملتها ما هو تتمة المادة
لا يحصل الاقسام والمقسم ما ذكر فقط بل يعتبر في المقسم ما هو في حكم الجزء ويقول
انما لم يذكره لانه في قوة الجزء وذكره في قوة الجزء ذكره فاستغنى بذكره عنه فكانه قيل
الجزء وما في حكمه وكذا يعتبر في الاقسام الشرائط وارتفاع الموانع فيقول
انما لم يذكرها لكونها في عداد المادة وذكرها في قوة ذكرها فاستغنى بذكرها

عنها فكانه قيل المادة وتوابعها وكذا الحال في تعريف المادة بالجزء الذي يكون الشيء به
بالقوة فما ذكره في قوة ذكر تعريف توابعها فكانه قيل الجزء او في حكمه في ان الشيء بالقوة
او كان ما في حكمه فهو المادة او توابعها لا يقال جعل الاقسام المذكورة من توابعها
للمادة وفي عداده هاهنا على ما قرر لا يدفع الاعتراض بعدم انحصار الخارج في الفاعل
والغاية او يصدق عليه الخارج ولا يصدق عليها اقسام المذكورة وجعلها
هاهنا في الاقسام على انها من توابع المادة انما يصدران لو اعترض بعدم انحصار
العلة الناقصة في الاربع لانا نقول لم جعلها من تتمة المادة لم يرد بالخارج
ما له يكون جزء حقيقة بل يريد به ما له يكون جزءا ولا في عداده وعلى هذا
لا يصدق على المادة توابع المادة واما الثاني فلان المذكورات لو كانت خارجة
عن المقسم لم يكن جعلها من تتمة الفاعل او الفاعل لظهور ان معنى جعلها من تتمة
اعتبارها في الاقسام من غير افرادها بالذكر اكتفاء بذكر متبوعها الذي هو
في قوة ذكرها كما يشعر به قوله فيما يجيء لكنهما لم يعرفا بالذكر بناء على انهما من توابعهما
وتتمتهما وما ذكره يقتضي ان لا يدخل تحت الاقسام والمقسم فاين احدهما
عن الآخر واما الثالث فلان الغاية وان كانت مؤثرة في مؤثرية الفاعل و
كانت من تتمة هذه الحيثية كالشرائط الا انها لما كانت متميزة عن الفاعل بكونها
معلولة للمعلول في وجودها الخارجي لم يستحسنوا ان يجعل منها من توابع العلة
المحضة بخلاف الشرائط وارتفاع الموانع فانها علة محضة تابعة للفاعل
الذي هو علة محضة وفيه بحث اما اولا فلان المحشي قد حصر العلة في الاربعة
المذكورة والمعترض اورد انها ليست محصورة فيها لان هناك علل ليست من الاربعة
والمجيب اراد بقوله بعض تلك الامور من تتمة الفاعل وبعضها من تتمة القابل
تصحيح العلل المذكورة لدفع الاعتراض عنه فلو كان مراده ان العلل ليست
محصورة فيما ذكر من الاربعة بل يدخل فيها ما هو من تتمتها كما حسبه هذا القائل
لم يكن ذلك جوابا عن الاعتراض المذكور لا جوابا عنه بل كان اعترافا منه ببطلان

لكن كما ذكره المعترض فيكون تأييدا للاعتراض المذكور لا جوابا عنه واما ثانيا
فلان ما قرره في الكلام تكلفات بعيدة عن سياق عبارته مع انه لا يدل ما يدل
عليه هناك كما لا يخفى واما ثالثا فلانا لا نم ان المذكورات لو كانت خارجة عن المقسم
لم يكن لجعلها اه فان المقسم ما يتوقف عليه المعلول وهي ليست منها كما بيناه
في الحواشي السابقة ومعنى جعلها من تتمة الفاعل او القابل ان الفاعل المخصوص بيان في
بينهما واما رابعا فلانا لو سلم ان الغاية من تتمة الفاعل فلا يستقيم اخراج غير
سائرها هو من تتمته وجعل مقابله للفاعل لا مر ظاهر ضعيف ذكره قوله
او كليهما هو المعد قيل لكن مع كلام قوله ولا حاجة الى ذكر قيد هذا التخصيص بحكم
بل الظاهر العموم ثم لا حاجة الى ذكره في هذا الغرض اعني نفي انقسام الجزء الى الجنس
والفصل لما عرفت من انهما البسائط من حيثية وقد يقال انهم قد قسموا التقسيم
قد قسموا اجزاء الماهية الى الجنس والفصل فلو لم يكونا جزئين كما حسب هذا
القائل لم يصح التقسيم المذكور نعم انهما من حيث هما جنس وفصل ليسا جزئين
ولا ينافي ذلك ان يكون جزئين من حيثية اخرى فيستقيم حمل الجزء عليهما كما ان
التام من حيث انه تام ليس بمستغنط ولا ينافي ذلك كونه مستغنطا من حيثية اخرى
ويستقيم حمل المستغنط عليه **قوله** فالفاعل مبدأ التأثير ومن ثم يقال الله ماشاءه و
يقال النجار وايضا ما منه لكن بمعنى آخر وقد اشار الشيخ الى المعنيين في الهيات
الشفاء بقوله فنقول ان كون الشيء من شيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من
الاول داخلا في جوهره يقال على وجهين **قوله** فليفرض وجوده معدله قال
بعض الفضلاء لا يقال لم لا يجوز ان يكون بعض الزمان خارجا من اجزاء العلة التامة
فلا يمكن وجود المعلول معها في زمان آخر حتى يلزم ترجيح احد المتساويين لانا
نقول كلامنا في ثبوت المدعى ثبوت الوجوب في صورة العلة التامة التي
لا يكون الزمان خارجا منها فالبديهة لا تفرق بين هذه المعلولات بالنسبة
الى عللها التامة اصلا له يقال ما ذكر من الدليل انما يدل على ان المعلول يجب ان

بعض من العلة التي يمكن بقاؤها مع حاله فرض وجود المعلول تارة وعدمه تارة اخرى
حال كون العلة متحققة انما يتصور في علل كذلك واما العلل الغير القارة للمعلول
الغير القار فلا وايضا هذا الدليل لا يجري في نفس الزمان الذي هو ممكن او في
وجوده مع علته في زمان وعدمه في زمان آخر مما لا يتصور لانا نقول الكلام في
توقف وجود معلول ما على وجوبه من علته انما توقف وجود كل معلول على وجوبه
من كل علة له لان حكم البديهة بين علة وعلة وبين معلول ومعلول في هذا
المعنى لا يقال جواز العدم بالنظر الى العلة لا يستلزم جوازه بالنظر الى الغير فلم لا
يجوز ان يكون العدم ممتنعا بالغير وان كان ممكنا بالنظر الى العلة فيستلزم
وقوع المحال الذي ذكر ولا استحالة في ذلك لان الممكن اذا كان بالغير يجوز ان يستلزم
المحال لانا نقول سبب امتناع العدم سبب وجوب الوجود وما لا يكون سببا
لوجوب الوجود فلا يكون العدم بسببه ممتنعا ويمكن ان يستدل بان يقال
اذا فرض العدم فاما ان يحتاج الى سبب فهو ضروري البطلان او سبب و
سبب العدم عدم سبب الوجود فلا يجتمع مع سبب الوجود ولو جوز كون
الوجود سببا للعدم فنقول لا بد ان يكون هذا الطرف اولى بسببه فيزول او
لو بقي الطرف الآخر يحتاج سببه الذي هو علة الطرف الآخر حال كون الاولوية
متساويين فيلزم ترجيح احد المتساويين وتخلف مقتضى الذات عنها وفيه
بحث لانا لا نسلم من كون بعض المعلولات واجب الصدور عن علته التامة ان يكون
كل معلول كذلك ودعوى البديهة في ذلك غير مسموعة لانه يجوز ان بعض المعلولات
صادرة عن البسائط دون بعض وبعضها صادرة بشروط معينة وبعضها
بغيرها الى غير ذلك من الفرق بين المعلولات فلم لا يجوز ان يصدر بعضها على
سبيل الوجوب دون بعض آخر لا بد لنفي ذلك من دليل ويمكن ان يقال لو لم يكن
المعلول واجب الصدور عن علته التامة لكان ممكن الصدور عنها فيكون الصدور
مرجحا له ووقوع الممكن بلا مرجح ممتنع لما سبق كيفيته في مقصد الامور العامة

فافرضنا علة تامة لا يكون تامة هف قوله المتبادر من هذه العبارة لانه فيه
بحث لان ذكر انما يكون متبادرا منها لو كان قوله ولا يجب معارضة العدم عطفا
على قوله يجب وجود المعلول ومعتبرا ما قيدا اعني قوله ويجب عند وجوده بجميع
جهات التاثير لا يجب معارضة العدم اما اذا كان عطفا على مجموع المقيد والقيد
كما هو الظاهر فلا يتبادر منه ذكر اصلا وانما كان الظاهر ان يكون عطفا على المجموع
لان المص ههنا في صدد بيان احكام ما عرفه وهو الفاعل والاحكام المذكورة
في متن الكفاية ثمانية الاول ان الحكم الاول ههنا متعين حال وجوده بجميع جهات
التاثير وكما لا يكون الحكم الثالث والرابع اعني ولا يجوز بقاء المعلول مع وحدته
بعد المعلول معتبرا بهذا القيد على ما فسره الشارح لم يكن الحكم الثاني اعني ولا يجب
معارضة العدم اي لا يجب معارضة الفاعل لعدم المعلول فقط معتبرا بقوله وعند
وجوده بجميع جهات التاثير متعلق بقوله يجب وجوده المعلول فقط الا بالاحتمال
المعطوف عليه اذ لا يلزم من عطف جملة على اخرى ان يكون القيود المعتبرة
في الاولى معتبرة في الثانية فان عطف جملة على اخرى يعتبر فيه تشريك الثانية للاولى
في الحكم لا في تعلق القيود بها قوله بل يعقل وجوده مع ازلية فلذا اي بالامكان
العام المقيد بطرف الوجود فان وجود المعلول حال وجود الفاعل بجميع جهات
التاثير واجب كما سبق لا يقال من يقول بوجوب تقدم العلة بالزمان لا يسلم
امكان وجود المعلول وقت وجود العلة بل يقول بامتناع وجود المعلول
في مرتبة العلة لانا نقول لا اذا امتنع وجوده وقت وجودها وقد وجد بعدها
بزمان كان وجوده متوقفا على امر اخر فلم يكن المفروض تمام العلة هف قوله
اما المادة والصورة له فيه بحث لانه قد ينتفي بعض الاجزاء المادية من الحيوان و
النبات بالتحليل وهما باقيان بعينهما ما دام الصورة باقية وقد مر عرفت
الشيخ صورة الشيء كيفيته التي بها هو ما هو قوله لان الامكان يحتاج له
قال بعض الفضلاء لو دل هذا الدليل على عدم بقاء وجود المعلول بعد عدم

العلة

العلة لدل على عدم بقاء عدم المعلول بعد انتفاء علته وليس كذلك لانه ربما ينعدم
شيء مركب بعدم جزء مخصوص ثم يوجد ذلك الجزء وينعدم بدله جزء اخر ويبقى عدم
المعلول بحاله وكذا عدم الحركة اللاحقة سابقا بعدم الحركة السابقة سابقا
ثم يوجد الحركة السابقة مع بقاء عدم الحركة اللاحقة بحاله وليس فكل العدم علة
معدة لهذا العدم لاجتماعهما والمعدة لا يجوز ان يجتمع مع المعد وايضا يلزم ان لا
يبقى حركة الحجر بتحريك زيد مثلا بعد انعدام القوة المستفادة من زيد وليس كذلك
فانا نشاهد بقاء الحركة المستندة الى القوة المستفادة من زيد بعد انعدام تلك
القوة بسبب حدوث قوة مستفادة من محرك اخر فالصواب ان يحمل قول من
قال ان عدم العلة يدل على عدم المعلول وانما المعلول لا يبقى بعد انعدام علته
على ان عدم علة الوجود والبقاء يدل على عدم المعلول وان المعلول لا يبقى
بعد انعدام علة الوجود والبقاء لا ان عدم علة اصل الوجود يدل على عدم
المعلول وان المعلول لا يبقى بعد انعدام علة اصل الوجود وفيه بحث لانه سلمنا
ان هذا الدليل يدل على عدم بقاء عدم المعلول بعد انتفاء علته ويمنع قوله
ليس كذلك قوله ربما ينعدم شيء مركب الخ قلنا ذلك انما يتم لو كان عدم
كل جزء بخصوصه موقوفا عليه لعدم المركب وعلة له وليس كذلك لانه قد يتحقق
عدم المركب بدون انعدامه بل علة المركب عدم احد الاجزاء لان عدمه موقوف
عليه لعدم المركب فعدم جزء مخصوص اخص من علة عدم المركب ومستلزم له لا انه
علة بخصوصه ولو كان كذلك فما دام احد الاجزاء معدوما يكون علة عدم
المركب واقعا ولا يلزم من وجود جزء معدوم انتفاء علة عدم المركب لاحتمال
ان يكون علة عدمه واقعا بانتفاء عدم جزء اخر وكذا عدم الحركة السابقة
ليس بخصوصه علة لعدم اللاحقة بل هو بشرط ما اخص من علتها وعلتها الا و
في وقع شيء من علل وجودها فلا يلزم من انتفاء عدم الحركة السابقة بواسطة
وجودها انتفاء عدم الحركة اللاحقة حتى يلزم وجود اللاحقة وكذا علة تحريك

بحجر في الصورة المفروضة ليست قوة زيد بخصوصه بل قوة احد المحركين و
انتفاؤها انما يكون بانتفاء كل واحد منهم لا بانتفاء قوة زيد وحدها
قوله وعبارة المحشي يدل له غير مسلم فانه قال وان جاز في المعد اي
جاز بقاء المعلول بعد المعد وجاز عدم بقاء معده وبعده في ذلك بان ينعدم
في بعض اوقات زوال المعد ولا دلالة لهذه العبارة على عدم وجوب
انعدام المعد حال وجود المعلول **قوله** بل انما يستفيد هذا له قيد فيه
بحث لانه ان اريد به انه يجوز تاخر بقاء المعلول عن المعد كما يجوز عدم تاخره
عنه فيستفاد منه جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لانه اذا جاز عدم
التاخر فذلك اما بالتقدم او بالمقارنة والاول معلوم البطلان فتعين
الثاني ولا يخفى انه يستفاد هذا المعنى منه ولا من قولنا يجب مقارنة المعلول
بعد المعد لان معناه على قياس ما مر يجب تاخر بقاء المعلول عن المعد فذلك لا
يستلزم جواز اللاتاخر المستلزم لجواز المقارنة وان اريد به ان بعد
انعدام المعد يجوز بقاء المعلول ولا بقاؤه فلا يستفاد هذا المعنى منه
ولا من قولنا يجب بقاء المعلول بعد انعدام المعد على هذا المنوال لان جواز
بقاء المعلول ولا بقائه بعد المعد ووجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم
جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لاحتمال ان يبقى المعلول بعد المعد جوازا
ووجوبا مع وجوب انعدام المعد حال وجوده وظاهر ان صاحب القيل
انما استفاد جواز انعدام المعد حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول
بعد المعد لحمله على المعنى الاول ولا يستفاد ذلك من وجوبه كما اتضح ما ذكره
مع انه ذهول عن مقصوده ولا يبطل مقصوده في نفسه وفيه بحث
لانه قوله فلا يستفاد هذا المعنى من قولنا يجب بقاء المعلول ممنوع لانه لو لم يكن
للمعلول وجود مع المعد وبعده بعده لم يكن يجب وجود المعلول بعد المعد
لا يجب بقاء المعلول فان البقاء يستدعي وجودا متقدما على حال

البقاء

البقاء ههنا زمان زمان وجود المعد وبهذا التوجيه يستفاد جواز
اجتماع المعلول مع المعد من جواز بقاء المعلول بعده لا بالوجه الذي ذكره
فان المتبادر من قول المحشي وان جاز في المعد بعد قوله ولا يجوز بقاء المعلول
بعده انه جاز بقاء المعلول وعدم بقائه بعد المعد وحمله على الوجه الاول
بعيد جدا **قوله** ثم لو تبدل به قيد فيه بحث اما اولا فلان وجوب
وجود المعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب بقاء معده كما مر والمحشي لم يقل
وان جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد عليه ما ذكره من العبارة وان وجب
بل قال وان جاز بقاء المعلول بعد المعد فذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده
واما ثانيا فبعد التنزل عن هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب
له بعد المعد مطلقا والمحشي لم يقيد المعد بالقريب فلو قال وان وجب
لم يصح لا يقال في دفع الاعتراض معنى قوله وان جاز في المعد وان جاز بقاء
المعلول بعد المعد فاذا اخذ المعد مطلقا يكون انتفاؤه بانتفاء جميع افراده
فيصير حاصل المعنى انه يجوز وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات وح لا انه يجب
وجوده حينئذ لانا نقول كما يمكن حمله على هذا المعنى يمكن حمله على معنى لا يلائمه فيه و
هو انه يكون في المعد في الجملة وجود المعلول بعد انتفائه فلذا يتوجه الايراد له
بقال المتبادر هو الاول والا فلم وفيه بحث لانه لم يفهم انه يجب وجود المعلول
بعد انتفاء جميع المعدات فان المعد هو ما يتوقف المعلول على وجوده وعلى
عدمه الطارئ عليه ومن البين ان يتوقف المعلول بعد انتفاء جميع المعدات
لا شرطا وعنده بل يمنع ذلك من دليل وعلم من هذا انه لو قيل يجب وجود المعلول
بعد المعد لم يصح لاحتمال ان يتوقف المعلول على امر غير حاصل فلم يلزم وجوده
قوله ونحو بعضهم قيد المعد البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة
الى المعلول ضرورة كون المعد البعيد معدا للمعد القريب فالقول بوجوب
انعدام البعيد لحصول القريب وجواز اجتماع القريب مع المعلول تحكم يجب

وفيه بحث لان يكون العدم البعيد معدا للعدم القريب غير بين ولا مبين
ولا يستبعد في مجموع الحدوث يكون كل كل غاية الاحوال تحركات في هذا
التشبيه ولا يلزم منه ان يكون كل الحدوث كذلك **قوله** لان العدم طرف
لصورة المتقدمة من حيث ان العدم علة ناقصة لها مستقلة والعلة
الناقصة يجب ان يكون مستلزما للمعلول فلا بد من بيان استلزامه
للا مستقلة حتى يتم ما ذكره **قوله** والحق ان باب هذا الدليل انما اوله
مجيبا عن هذا ان كان هناك امران مستقلان يجوز توقف المعلول
بكل منهما على سبيل البدل لم يكن شي منهما بخصوصه علة له لان العلة
هي ما يتوقف عليه المعلول وليس يتوقف المعلول في الصورة المفروضة
على خصوصية شي منهما لانه يمكن وقوعه بدون كل واحد منهما بل العلة فيها
انما هي احدهما لان المعلول لا يمكن ان يتم بدونه واذا لم يبق احدهما لم
يبق المعلول بل ولا انتهى فلا يتخلف بهذه الصورة اصلا واذا كان هناك
امور يجوز توقف المعلول بكل واحد منها على سبيل البدل كانت العلة
احدها واذا لم يبق المعلول فلا يتخلف بهذه الصورة ايضا والحاصل ان
لفظ العلة يطلق على واحد من الامرين او الامور المذكورة على جواز التوجيه فيه
ولا امكان لعدم التفسير بان توقف العلة يقتضي ان لا يكون المعلول بدونها
ويتوهم انه يكفي في توقفه بانه يمتنع الشي بدون الحكم وتوقفه عليه او
الحكم بالوقوع ... حتى الشمس وجود الشي والعدم ... حصول
الحق من اقسام العلة ... توقف العلة **قوله** ...
... قال ... في هذا المقام عدم جواز بقاء
المعلول بعد ... العلة الموجودة ... الباقي
بل ... العلة ... العلة ... الاحتياج
الى العلة ... ان الدليل المذكور ... وما ذكر

ان بقاء المعلول بعد زوال العلة المبقية لعلة اخرى مستقلة او مبقية لا باس في
هذا الموضع انما الكلام المسند قدس سره ههنا في كيفية توارد العلل المستقلة
له فقد انقضى الكلام الذي ذكره وقد انتهى نظره الى جواز تعاقب العلل اذا كانت
الثانية مبقية واما ما عرف في المستقلة ومعنى الاستناد اليه بتمامه وان لم يتم
الشارح وفيه بحث لان ظهور ذلك غير مسلم ولو سلم فلا بد له للكلام المحشي على
ان غرضه ذكر بل الظاهر ان غرضه ما هو المنشأ درج كلامه ولذا يرد عليه الايراد
المذكور لا حتمنا النفاة جواب الاعتراض **قوله** لكنه لو قال بدل قوله
اه فبدا ان المحشي نفي جواز بقاء المعلول بعد العلة فاذا انعدم بانعدام
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية صدق بقاء المعلول بعد العلة فلم يثبت المدعى
وفيه بحث لان البقاء استمرار الوجود فاذا عدم المعلول ثم وجد لم يستمر
وجوده فلم يصدق عليه انه باق بل غايته ما صدق عليه انه وجد مرة اخرى
قوله قد سبق انه لا استحالة فيه فيه بحث لان غايته ما علم مما سبق انه يجوز ان
يكون هناك امران مستقلان بحيث اذا حصل احدهما حصل المعلول به من غير
حاجة الى ضميمة تنضم اليه فلا يلزم من ذلك ان يكون خصوصية كل منهما علة حتى يلزم
ان يكون العلة متعددة لا سبق انفا فان قلت اذا لم يكن خصوصية كل
منهما علة فاذا وجد المعلول بواحد معين منهما لزم وجود المعلول بدون
العلة قلت قد عرفت ان العلة في هذه الصورة هي احد الامرين وهو
متحقق هناك فعلته هذا الواحد من حيث انه احدهما لا من حيث خصوصيته
كما ان علة الانسان للمشي من حيث انه حيوان لا من حيث خصوصية الانسانية
قوله اما اولا فلانا نختار ان المعلول اه قال بعض الفضلاء مجيبا عنه
هذا المراد ما جعل الوجود حاصلا في الزمان الاول والعلة المستقلة اذا
اطلقت يراد بها في عرفهم العلة المبقية لا جعل الوجود بهذا المعنى دون
المبقية لبقاء الوجود بدليل حمله على قوله استعمالها وعدم افادة العلة

لاصل الوجود بالمعنى المراد هنا في استعمالها بالمعنى المتعارف فان حمل ههنا على
مطلق العلم اعم من العلة المغيرة والمبقية وجعل العلة الاولى مغيرة لاصل الو
جود والثانية لبقاء الوجود فله وجه لما ذكره المحشي فان قيل العلة الثانية بعد
نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني والاولى لم يكن لها وجد
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي
العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وحج يكون
العلة الثانية علة مستقلة اذ لا معنى للعلة المستقلة الا ما تفيد نفس الوجود
قلنا ان اريد بافادة الوجود افادة نفس الوجود فقط من غير ان يكون مغيرا
لصفة البقاء فانه سفسطة ظاهرة لان الممكن كما يحتاج في اصل الوجود
الى العلة يحتاج في بقائه اليها ايضا ولهذا جعلهما ههنا غير العلة الثانية فان لم
يكن هي علة البقاء يلزم ان يبقى المعلول بلا علة البقاء على ان نفس الوجود
ما افادته العلة الاولى فلو كانت العلة الثانية مغيرة له للزم تحصيل الحاصل اي
لان نفس الوجود من غير ان يعتبر معه زيادة اصلا مفهوم واحد لا تعدد
فيه اصلا فلو حصل بعد ما حصل بعلة اخرى يكون تحصيلا للحاصل و
ان اريد بها افادته نفس الوجود مع كونه مقارنا لافادة البقاء
يلزم من علية الثانية تحصيل الحاصل لما ذكرنا من ان افادة نفس الوجود التي
لا تعدد فيها اصلا بدون اعتبار الزمان معها بعد افادتها العلة الاولى
تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل ان يقول السائل انما يتصور في وجود يتحقق باعتبار
مقارنته الازمنة بان يكون واحد علة لوجوده في الزمان الاول والاخر
علة لوجوده في الزمان الثاني لانه حج يتصور التعدد في المعلول ايضا واما
اذا لم يعتبر مقارنته لها فلا يتصور تعدد التامة فيه سواء كان التوارد
على سبيل الاجتماع او لا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وفيه بحث اما اولا فلان
العلة المستقلة ما يستقل بالافادة ولا يكون لامر آخر مدخل في ذلك ولا

يعتبر فيها ان يكون تأثيرها في الزمان فضلا ان يكون معتبرا فيها ان التأثير في
الزمان الاول ولو كان كذلك لم يكن للمعارض تقرير وتوجيه على مستقلة وهو
لا اذ هو انه استعمالها على ما ذكرتم واما ثانيا فلانا نختار ان المراد بافادة الوجود
افادته نفس الوجود فقط ولا يلزم من احتياج صفة البقاء الى علة ان يكون الفا
عل علة لها لجواز ان يكون الفاعلية علة لنفس الوجود فقط ويكون صفة
البقاء بواسطة سبق زمان وجود المعلول على زمان هذا الوجود فكان
الفاعل المستقل في الزمان الاول يكون علة لنفس الوجود فقط ولا يتصف
بالمبقيانية بواسطة عدم سبق زمان هذا الوجود بزمان وجود
المعلول واما ثالثا فلان وجود المعلول معنى واحد كلي والمعنى الواحد الكلي
يجوز تحصيله مرارا ولهذا يلزم من ذلك تحصيل الحاصل لجواز تعدده وامتيازه
في كل مرة من نشأة حصوله لو كان مقارنا لافادة البقاء لم يحصل
الحاصل بان ذكران المعلول ما دام موجودا يحتاج الى علة بحيث يجمع احتياج
التأثير مؤثر فيه فان كانت العلة المذكورة واحدة كان تأثيرها فيه في
جميع اوقات وجود المعلول وان كانت متعددة يجوز ان يؤثر كل منهما
فيه في شطر آخر من زمان وجوده وحينئذ لم يلزم اجتماع المؤثرين فيه في زمان
واحد حتى يلزم تحصيل الحاصل بل تأثير كل منهما فيه يختص بجزء من اجزاء زمان وجوده
غير ما اثر يلزم تحصيل الحاصل قوله واما ان يتوقف على احديهما قيل المنزل
انما ابطل هذا الشق بما ذكره من استلزامه اعادة المعدوم او كون ما فرض
علة مستقلة غير مستقلة وظاهر ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة فلا
يتم النقض بل الاتم دليله في نفسه لانه يمنع ان توقفه على احديهما بخصوصه
يستلزم امتناع وجوده بدون تأثير الواجب فيه في التوقف لانه لا يمكن وجود الموقوف
الا بسبب الموقوف عليه لم يجئ فلم لا يجوز وجود المعلول بعد علته بعلة
اخرى من المسائل لو كان هذا الله مصطلح اما لا يمكن وجود المعلول بدونه

ولا يمكن وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا الامر المقتضي للفاء الذي هو
مدلول الفاء التفصيلية اعني التبعية وامتناع تبعية شي واحد لشيئين معينين على
سبيل التعاقب او التبادل لعين يتحقق بل يحتاج الى بيان وقد اشتهى نقل المتدل
الى بطلان الاول بما ذكره من الدليل واما الثاني فلم يتم بعد عليه دليل وانا نرفع عنه
هذا الدليل ثم نبين بعض المناقشات في دليله وفيه بحث اذ قد استدل على امتناع
بقاء المعلول بعد انعدام الشرط بشرط آخر بانه لو توقف التاثير على احدهما
لا بعينه لم يكن لخصوصية شي منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف على احد
هما بعينه زال المعلول بزواله فلم يكن باقيا بعده ويكون التاثير المشروط بالشرط
الآخر تاثيرا آخر وقد اجرى الناقض هذا الدليل في امتناع بقاء المعلول بعد
انعدام علته بعلة اخرى بان قال لو توقف المعلول على احدى العلتين لا بعينه
لم يكن لخصوصية شي منهما علية فلا تعدد في العلة وان توقف على احدهما بعينه
زال المعلول بزواله ولم يبق بعدها فلا حاجة لابطال هذا الشق باستلزامه زوال
المعلول وعدم بقائه لانقطاع استمرار وجوده بالزوال الا باستلزامه اعادة
المعدوم كما حسبه ثم لا يخفى على من له ادنى ممارسة لكلام القوم انهم قد اعتبروا في التوقف
انه لا يمكن وجود الموقوف بدون الموقوف عليه ولذلك تراهم كثيرا يقولون
في استدلالاتهم لو كان كذا لزم وجود الموقوف بدون الموقوف عليه وهو محال
واما استدل به على اعتبار ذلك في التوقف بطلانه لا يلزم من امتناع وجوده
الموقوف بدون الموقوف عليه امتناع بقائه عند الجواز ان يمتنع وجوده
بدون ان يوجد الموقوف عليه ويبقى بعدها كالعلة المعدة فانه يمتنع وجود
المعلول بدون ان يوجد المعد ويجوز بقاؤه بعد المعد محمد قولهم لا يجوز
بقاء المعلول بعد علته ان ما لا يمكن وجوده بدونه الا يوجد امر لا يمكن بقاؤه
بعده فهذا حكم نظري يحتاج الى بيان لان محصله ان ما لا يمكن وجوده بدونه
لا يمكن وجوده بدونه كما حسبه قال بعض الفضلاء الا بحال لو تم هذا الدليل على امتناع

توابع العلتين المستقلتين على سبيل البدل بان يكون كل منهما بحيث لو وجد
ابتداء وجد المعلول الشخصي بان يتوقف وجود المعلول اما ان يتوقف على احد
هما لا بعينهما فلا يكون لخصوصية شي منهما علية فلا تعدد في العلة التامة واما
ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها
فلا يكون الاخرى علة لانا نقول يختار ان المعلول يتوقف على احدهما
بخصوصها ولكن لا نم انتفاء المعلول عند انتفائها وانما يلزم ذلك ان لو لم
يجز توارد العلل بهذا الطريق وهذا المنع له مدخل في تعدد الشرط لان المذكور
هناك ان الشرط لو تعدد لزم زوال المعلول بعد زوال احدهما والدليل عليه
انه لو لم يزل المعلول عند زوال احدهما كان تاثير الآخر فيه تحصيلا للحاصل
ولا يجري هذا الدليل في التوارد بالمعنى الاول لم يذكر به المنع ههنا دون
التعدد بتعدد الشرط وفيه بحث اما اولا فلانه لما فرض ان المعلول
يتوقف على احدهما بخصوصها كانت علية هذه بخصوصيته وليست الاخرى
علة له لعدم توقف المعلول فلو وجد بدونها لزم وجود المعلول بلا علة
وهو باطل ضرورة واتفاقا ولا اثر لوجود الاخرى حيث لا يكون علة له
واما ثانيا فلانا نختار ان المعلول لا يزول عند زوال الشرط الاول قولكم
لو لم يزل كان تاثير الآخر فيه تحصيلا للحاصل غير مسلم وانما يكون تحصيلا
للحاصل لو كان التاثيران فيه في زمان واحد اما اذا كان تاثير كل منهما فيه
في زمان آخر فليس ذلك تحصيلا للحاصل وان اتحد احد الزمانين بالآخر
قد مر بيان ذلك **قوله** ويمكن منع المقدمة لانه قيد في البين انه اذا كان
موقوفا على القدر المشترك لم يكن التعدد في العلة لان القدر المشترك كما
لشي واحد وكل من الشيئين ليس شرطا بل هو مشتمل على الشرط الاول
فقد ظهر ان البحث من امهات المطالب فعلينا ان نتصدى فيه الكلام
فنقول اما امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء علته مطلقا فقد بني ما

ذكره من بقاء الاحتياج لبقاء علته التي هي الامكان وقد فصلناه فيما
سلف واما انه هل يجوز ان يستند توارد العلل المتعاقبة وهل يجوز ان
لواحد شخصي علتان مستقلتان كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء وجد
ذلك المعلول الشخصي فالذي يحصل من كلام الشيخ واقرانه من القدماء انه لا يجوز
ذلك في العلة الفاعلية وان جاز في الشرط والمادة فان الشيخ في الهيات
الشفاء بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى لا
من حيث انها طبيعة معينة قال القايل ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة
ليست واحدة بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة
للواحد بالعدد وكذلك طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان
يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد
بالعدد وههنا فان الوحدة بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو
المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجاده الا بامور معها
انما كانت اشياء وبالجملة ان العقل ينبغي ان يكون الفاعل
مصدر المعلول بحسبه اقوى من تحصيله حتى يكون الصادر انجح في
التحصيل من المصدر ولكن لا ينبغي ان يكون امر واحد مصدر الامر واحد
بالشرايط والآلات المتعاقبة فان العمدة في الايجاد هو الفاعل وباقي
العلل تتمات لعليته وهذا الكلام كما ترى مقنع لطالب الكمال وان لم يعرف سكنت
انفس الحائر ثم لا يخفى ان ذلك يمنع جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية
الموجدة لعلة مبقية وان جاز بقاؤه بعد زوال الشرايط الا ان يكون البقاء
مع بقاء ذات الفاعل الموجد وكذا يمنع جواز تعدد العلل المستقلة لامر
الشخصي سواء امكن اجتماعها اولا اقول وما تمسك به المناهجون في جواز
الكامة اصل الخارج والمندوب بالنسبة الى حركة وكما الشمس فلا يخفى ومنه
لتوقفه على ان يكون حركته التابعة لكل الاصلين واحدا شخصيا وهو

مع المستند وفيه بحث اما اولا فلان ما نقله عن الشيخ لا يدل على ما
استدل عليه من عدم جواز توارد العلل المتعاقبة على معلول شخصي اذ كان
العلة فاعلية فمن عدم جواز ان يكون لمعلول شخصي علتان مستقلتان
كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فقوله لان حا
صل ما نقله عن الشيخ هو ان الواحد بالمعنى العام لا يجوز ان يكون علة
للواحد بالعدد الا اذا كانت وحدة عمومه مستحفظ بواحد بالعدد فا
لشيخ قسم ما كان الواحد بالمعنى العام علة الى قسمين وحكم بان احد
هما جاز ان يكون علة للواحد بالعدد دون الآخر ولا يرضى في شيء
من هذين القسمين ما يكون العلة فيه متعددة ضرورة ان الواحد
بالمعنى العام علة واحدة كالقدر المشترك فلا يدل كلامه هذا على جواز
توارد العلتين ولا على عدم جواز ان يكون لمعلول شخصي علتان بالجنسية
المذكورة فان كلامه في العلة الواحدة بالمعنى العام لا في العلتين كما حسبه
هذا القايل سلمنا ان كلام الشيخ شامل للعلتين لكن لا يجوز ان يتوارد
علتان مستقلتان او يكونا بحيث لو وجد واحدة منهما ابتداء
وجد المعلول ويكون وحدة عموم العلة مستحفظة بواحد بالعدد غير
الفاعل وحينئذ يدخل فيما جوزه الشيخ واما ثانيا فلان ما حكم
بعدم انقباض العقل عنه مستلزم لجواز ما حكم بانقباضه فانه لما جاز
ان يكون امر واحد مصدر الامر واحد بالشرايط المتعاقبة كان المعلول
اقوى تحصيلا من مصدره لانه في ذاته متحصل ومصدره من حيث هو
مصدره لا يتحصل الا باحد الشرايط المتعاقبة الذي هو امر كلي فيكون
الصادر انجح في التحصيل من مصدره من حيث هو مصدره ثم قوله لا يخفى
ان ذلك يمنع جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية الموجدة بعلة مبقية
في غاية الخفاء لان ذلك لا يمنع جواز هذا وكذا لا يمنع جواز تعدد العلل

المستقلة للاثر الشخصي كما فصلناه آنفا فالم يكن خصوصية الشيء منها له اقول
لا يصح منع نفوذ هذه المقدمة فيما هو العلة بان يقال لانم انه اذا لم يكن خصوصية
شيء من الامرين المستقلين الذين يصح وقوع المعلول بايهما اتفق علة له لم
يكن علة مستقلة وانما قلنا انه يصح المنع المذكور هناك بناء على ما مر من
ان العلة هي ما يتوقف عليه الشيء ولا تخصيص للمعلول في الصورة المفروضة
اليه على احدهما فلم يتعدد العلة فيها قطعا بخلاف الشرط فانه لم يتعين
توقف المعلول عليه كما مر من حصر العلة في اربع فجاز تعدده واذا تعدد
الشرايط جاز بقاء المعلول بعد شرط بشروط اخرى فتذكر الشرط للفاعل
في امتناع بقاء المعلول بعده كما اشار اليه الشارح بقوله واما الفاعل
والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها عند تحديد قوله ثم
عرفت انه الخ قال بعض الفضلاء استشكل بانه لا يندفع مادة الاشكال
لان ذات البناء بنفسها من جزاي يعتبر حيثيتها معا فان شيئا كالدليل بها كانت
علة معدة للبناء ليست علة معدة له لجواز اجتماعها معه وكذا الحال في
الاب والنار وكذا في العلوم المتعلقة بالمبادي البعيدة فانها ليست معدة
للعلم بالمطلوب لجواز اجتماعها معه وليست ما يجب وجودها عند وجود العلم
بالمطالب الذي هو معلولها فينتقض ما ذكروه بمثل هذه العلل واجاب
الفاضل الخفري في حواشيه لشرح المطالع بان ما ذكر اجزاء العلل المعدة
فانها يجوز ان يجتمع مع المعلول وانه لا يجتمع ثم قال فان قيل اليس يجوز الشرط
ما يتوقف عليه وجود الشيء وليس جزء المعد موجبا لاستعداده حتى يلزم
من انتفائه انتفاء الاستعداد له عند الوجود استغناؤه واقول ان جزء المعد الذي
يجوز اجتماعه مع المعلول انما يكون له مدخل في المعلول من حيث وجوده وعدمه
كما اذا فرض عدم البناء وحركته معا ولا اشكال ان هذا العدم ماله مدخل في
عدم الكل الذي له مدخلية وجود المعلول فيكون له مدخل في وجود المعلول

فيصدق عليه تعريف المعد عليه فيلزم بطلان الكلية القائلة بان كل علة معدة يجب
عدمها عند وجود المعلول وان مثل هذه العلة علة معدة ولا يعد ذلك الا اشهد
له فان ايجاب الاستعداد لعله ليس بما يلزم المعد المصطلح المفسر بما له مدخل من حيث
الوجود والعدم والاولى ان يجاب عن السؤال بان جزء المعد لا يجب ان يكون مدخليته
مدخليته من حيث العدم حتى يلزم كونه معدا بالمعنى المصطلح ويمكن ان يجاب عنه
الاولى بان البناء في هذه الصورة علة معدة فيمتنع اجتماعه مع البناء من حيث
انه علة معدة له وجواز اجتماعه معه من حيث ذاته لا يبطل تلك الكلية اذ المراد
بها ان المعد من حيث انه معد لا يجامع مع المعلول وفيه بحث اذ لو كان لجزء
المقدمة مدخل في وجود المعلول من حيث عدمه فلم يتقدم ذلك الجزء لا بوجوده
المعلول فلا يجوز ان يجتمع مع المعلول ضرورة ان ما يجتمع مع الشيء يجتمع ذلك
الشيء بدون عدمه واذا عدم البناء وحركته معا فلعدم حركته دخل في وجود
المعلول لا لعدمه مغايرة لا لعدم عدمه يكون مع العلة وما مع العلة لا يلزم
ان يكون علة ونازعه بالكل فتدبر استشكل بانه لا فرق بين الخارجي و
الاعتباري في ان الاتصاف بهما بحسب نفس الامر يستدعي علة فالاولى ان
يقال المصدرية امر اعتباري ولا يلزم من انتفاعه انتفاعه بانقطاع الاعتبار
فيه بحث اذ ما ذكره انما هو لوازمه وابعولهم المصدرية امر اعتباري انها
امر اعتباري يكون الاتصاف به بحسب نفس الامر ففيه جزء صحيح بل ارادوا
به انها امر اعتباري فلا يكون الاتصاف بحسب نفس الامر قوله لا بد
ان يكون للعلة خصوصية اه قال بعض الفضلاء لنا في هذا المقام بحث
اما اولا فلان ثبوت الخصوصية المعينة بالنسبة الى المعلول المعين وانتفاءها
بالنسبة الى غيره يتوقف على ثبوت التغاير لذوي الشيئين والا لم يكن الخلاف
فيما بينهما بالثبوت والانتفاء وجه ولا شك ان التغاير وصف يقتضي ان يتوقف
على ثبوت المتغايرين اما في الخارج او في الذهن فيلزم ان يتوقف الخصوصية

على وجه المتمايز بين اما في الخارج او في الذهن فان توقف على الخارج يلزم
الدور وهو ظ وان توقف على الذهني يلزم ان يتوقف خصوصية الباري
تعالى على التعقل الاول على وجه التعقل في الذهن مع ان وجه الذهني متاخر عن
وجوده الخارجي لان الوجود الذهني يتوقف على وجود الذاتي في الخارج
والذهن اما التعقل الاول وما يتاخر عنه بالذات فمن سائر العقول والنفوس
لانه ليس للاشياء وجه ذهني في الواجب وح يلزم الدور ايضا واما ثانيا
فلانا لا نم ان الخصوصية المرجحة لا بد ان يكون للعلة لم لا يجوز ان يكون للمعلول
بان يكون للمعلول اعلاه فذو مناسبة مع علة مخصوصة لا يكون تلك المناسبة
بشيء آخر بالنسبة الى تلك العلة وهي فيه في انواع الترجيح بلا مرجح وما
يجيء من ان المعلول انما يدل على علة لا على المعينة لان سبب الدلالة ليس الا الامكان
في حيز المنع لانا لا نم ان سبب مطلوع الدلالة منحصر في الامكان بل المحتمل فيه سبب
الدلالة على علة ما دون المعينة لم لا يجوز ان يكون بين خصوص المعلول
والعلة مناسبة مخصوصة ليست في غيرهما ويكون تلك المناسبة سبب الدلالة
على خصوصية العلة كما بين الدخان والنار فان قيل ان الخصوصية متقدمة
على المعلول فكيف يكون راجعة اليه او صفة له قلنا ذكر التقدم بالنسبة الى
وجوده الخارجي بالتعقل دون الماهية او ذات المعلول ولم لا يجوز ان يكون تلك
الخصوصية راجعة الى احدهما او صفة لها لا باعتبار الماهية نسبتها الى الوجود
والعدم على السوية فكونها خصوصية لاحدها دون الاخر ترجيح بلا مرجح
لانا نقول اعتبار الخصوصية لدفع الترجيح بلا مرجح انما هو بالنسبة الى
ما هو ممكن للصدور عن الفاعل ولا شك ان العدم لا يمكن صدوره عن الفاعل
على الوصف كما بين في موضعه فلا حاجة لنا الى اعتبار الخصوصية لدفع ذلك
الترجيح بالنسبة الى العدم في علة الموجودات التي كلها متنافية واما ثالثا فلان
الخصوصية التي جعلوها كونها عبارة عن ذات الفاعل في الواحد من جميع الوجوه

ليست

ليست مما يمكن ان يسلب عن العلة بالنسبة الى غيره معلولها فان الشيء ثابت
لنفسه غير ممكن السلب عنه وان نسب الى شيء آخر كان فان الانتساب بالنسبة
الى جميع الاشياء فيلزم ان لا يكون الخصوصية عبارة عن ذات الشيء بدون اعتبار
شيء آخر معه لان الخصوصية التي جعلوها كونها مما لا بد منه في الصدور عن الفاعل
لدفع الترجيح بلا مرجح جعلوا ثبوتها للعلة بالنسبة الى المعلول وانتفائها
عنه بالنسبة الى غيره حيث قالوا لا بد لكل علة موجودة من خصوصية مع المعلول
ليست مع غيره والحق ان الفاعل ما لم يلاحظ معه وينضم اليه معنى الارتباط
والمناسبة مع المعلول التي ليست مع غيره لا يتصور ان يكون خصوصية
ثابتة بالنسبة الى المعلول ومنتفية بالنسبة الى الآخر وح لا يكون الخصوصية
عبارة عن الفاعل الذي لا يكون فيه اصلا ولو بوجه اعتباري يكون عبارة
عبارة عنه بعد الارتباط والمناسبة فلا يكون ما فرض واحدا واحدا
وفيه بحث لفظي يبدو بالخصوصية نسبة بين العلة والمعلول كما حسبه
هذا الفاضل حتى يكون ذلك موقوفا على ثبوت التماثر بينهما بل ارادوا
بها امرا مخصوصا مقتضيا لامر كذا وكذا والامر الكذائي قد لو لم يريدوا
بالارتباط والتعلق في قولهم المراد بالخصوصية امر مخصوص له ارتباط
وتعلق واختصاص بالمعلول الا يكون له ذلك مع غيره اقتضاؤه للامر
الكذائي ولا شك ان اقتضائه لامر كذا وكذا لا يتوقف على وجه ذلك الامر
بل ذلك الامر يتوقف عليه ويتبعه لوجود ما يقتضي وجه فرض في
راسين لا يتوقف على ان يكون في الخارج او في الذهن فرسا ذا راسين
بل الفرس المذكور يتبع ذلك الامر ويعقبه اذا تم شرائط اقتضائه فسقط
بحثه الاول ولما لم يريدوا بالخصوصية المرجحة امرا يكون للعلة بل ارادوا به
الامر المخصوص المعين فهو نفس العلة الذاتية لم يتوجه منع ذكر بجواز
ان يكون ذلك الامر للمعلول لا للعلة فسقط بحثه الثاني ايضا ولما كان المراد

ثبوت الاختصاص بالنسبة الى المعلول وسلب الاختصاص بالنسبة الى غيره
اقتضاؤه للمعلول دون غيره سقط كثير الثالث ايضا فظهر ان منشاء
الايراد سوء فهم المراد قوله فانه يحقق مصدر بيان له فان قلت قد
حكم المستدل باتحاد المصدرية والخصوصية بقوله فنقول ان تلك الخصوصية
بالمصدرية ثم فسر الخصوصية بامر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص
بالمعلول لا يكون له ذلك مع غيره فيكون المصدرية عين الامر المخصوص المذكور
ولا يلزم من تعدد المعلول تعدد الامر المخصوص المذكور لجواز ان يكون لمثل ذلك
المخصوص مع كل واحد من المعلولين ارتباط وتعلق واختصاص اخر لا يكون
له ذلك مع غيره وتعدد الارتباط والتعلق لا يوجب تعدده نعم المصدرية
التي هي نسبة بين المصدر والصادر يتعدد بتعدد الصادر واي مضرة من
ذلك قلنا قلت ذلك الامر المخصوص علة لاحد المعلولين من حيث انه مرتبط
بامر كذا وكذا ومناسب له مناسبة مخصوصة لها يوجده دون غيره ولو
لا هذا لكان ايجاده لذلك المعلول دون غيره ترجيحا بلا مرجح مثلا اذا اراد
شخص ان يحرك حركة مخصوصة ارادة يترتب عليها الحركة صار بواسطة
تلك الارادة مناسبا لتلك الحركة مناسبة مخصوصة يقتضي صدورها عنه
فيصدر الحركة عنه مناسبها ويكون العلة الذاتية للحركة المذكورة هي
الشخص من حيث هو مناسب لها لا من حيث انه انسان او قائم او بان
الى غير ذلك فلا مجال لان العلة الذاتية للمعلول الاخر هي المناسبة لذلك
الاخر من حيث هي مناسبة له والمناسبة سيما مع ما يكون كذا وكذا لا مع
ما يكون حاصله بالعقل وان كانت امرا عقليا انتزاعيا لكن المناسب
الذي يصدر عنه المعلول موجود عيني ويتغاير باختلاف المناسبة فان
المناسب لهذا المعلول من حيث هو مناسب مغاير لمناسب المعلول الاخر
من حيث انه يناسب للاخر حتى لو استند المعلول الى ذلك الامر من حيث هو مناسب للاخر

لم يكن اسناده الى العلة الذاتية كاسناد المعالج الى الباني في قولك الباني معالج
لجواز ان كانا شخصا واحدا الا يرى ان الطبيب والنجار وان كانا متحدين بحسب الذات
لكن العلاج والنجارة موضوعان متغايران فهما وان كانا بالذات شخصا واحدا فهما اثنان
لنا بالحيثية بحيث يكون كل منهما علة عرضية لا تكون الا من علة ذاتية له فا
الامر المخصوص المذكور من حيث انه مرتبط باحدهما مناسب له مناسبة بها
يوجده دون غيره وبالجملة من حيث انه علة ذاتية له وهذا هو المعنى بالمصدرية
مغاير له من حيث انه مرتبط بالاخر مناسب له تلك المناسبة فيحقق مصدر
بيان متغايران بلا اشتباه وبهذا التحقيق يندفع الاعتراض بانه لم لا
يجوز لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع الامور متعددة متشاركة
في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون لها تلك الخصوصية مع غير تلك
الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ووجه
الدفع ان تلك الذات من حيث انها مرتبطة باحدهما مناسبة له علة ذاتية
له من حيث انها مرتبطة بالاخر مناسبة اياه علة ذاتية لذلك الاخر ولا شك
ان ارتباطها باحدهما ومناسبتها اياه غير ارتباطها بالاخر ومناسبتها
اياه فيكون المرتبط باحدهما المناسب له من حيث هو كذلك اعني العلة
الذاتية له مغايرا للمرتبط بالاخر المناسب اياه اعني العلة الذاتية للاخر
فيكون العلة الذاتية في الصورة المفروضة متغايرة متكثرة ويوجد
فيها بعض واحد من جميع الجهات جهة تغاير وتكثر فان قلت
اذا لم يكن للمناسبة المذكورة التي بها يكون العلة علة وجود في الخارج كان
حكمها حكم السلوب فكما لا يكون تكثر السلوب موجبا للتكثر الواقعي الحقيقي
كذلك لا يكون تكثرها موجبا للتكثر قلت اختلاف العوارض الاعتبارية
قد يستلزم اختلاف معروضاتها الخارجية كالوحدة والكثرة فانهما وان كانا
امرين اعتباريين غير موجودين في الخارج لكن اختلافهما يستلزم اختلاف

موجود صفة له في الخارج فإن كانت المناسبة المذكورة من هذا القبيل فنسلم امتناع اجتماعهما
أخذه في الواحد الحقيقي وإن لم يكن من هذا القبيل ولم يختلف الواحد الحقيقي با
ختلافهما أصلاً حتى يكون أمر واحد بجهة واحدة علة ذاتية ومقتضية لكل
واحد من أمرين فيجب أن يصدر عنه بتلك الحيثية كل واحد منهما لأنها كانا مقتضية
في صدور كل واحد منهما فإذا صدر عنه أحدهما لم يصدر عنه في هذا الصدور
ما يجب صدوره عنه وهو الآخر وكذا إذا صدر عنه الآخر لم يصدر عنه
في هذا الصدور ما يجب صدوره عنه وهو الأول نعم لو صدر صدوراً
واحداً كان الصادر عنه في هذا الصدور جميع ما يجب صدوره عنه لكن
يمتنع أن يصدر عنه أمران بصدور واحد أو يتعدد الصادر بتعدد الصدور
حال الصدور قوله والواحد الحقيقي كالواجب تعالى عند من يسلم له مرجع كون أمر
مسلوباً عن آخر في الخارج أي عدم اتصاف الآخر به أو عدم اتحاده معه إلا إلى
ثبوت صفة له فالواقع هناك عدم أمر يعني أن ذلك الأمر غير واقع لا ثبوت
صفة العدم له وإنما جعل العدم صفة له تمثيلاً فإنما هو باعتبار العقل
وتعمله كما يعتبر أن عدم كل واحد من الأمور الغير الحاصلة في البيت حاصل
فيه والواقع هناك أن ليس في البيت شيء من تلك الأمور لا أن فيه أشياء
كثيرة هي أعدام تلك الأمور فليس حصول الأعدام المذكورة أمراً واقعاً في نفس
الأمر والإضافات لما لم يكن متحققة في الخارج امتنع أن يكون الاتصاف بها
فيه لأن الاتصاف نسبة بين الموصوف والصفة والنسبة فرع المنتسبين
ولا يخفى بعد هذا على أن الأمور الإضافية ثابتة للأشياء قياساً إلى
غيرها فكيف يستقيم أن الواجب في حد نفسه متصف بها قبل اتصاف
الواجب كما بالسلوب والإضافات المتكثرة إنما هو بعد صدور الكثرة
عنه ضرورة توقف الإضافة على المضاف إليه والكلام في الصادر الأول
وتبين في تلك المرتبة إلا الذات الواحدة من جميع الجهات فإن قلت سلب الشيء

لا يتوقف

لا يتوقف على ثبوته والواجب يمكن في أي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه
قلت السلب يعتبر على وجهين الأول عما وجد السلب المحض ومع لا يكون شيئاً
منضماً إلى العلة فتعدد العلة لا لأجله بل لمجرد اقترانه بوجود ذات العلة وتحقق
غيرها ومع لا يعقل تعدد العلة والثاني أن يعتبر له نحو تحقق لينضم إلى العلة
وله مبدأ الانتزاع نحو من الوجود والتحصيل إلا بعد صدور الكثرة ولا يتعدد
الصادر الأول لأجلها لأن تحققها بعده فتأمل ومن ههنا يتبين أنه لا توقف
للمطلع وجه الخصوصية ويحرره أن العلة يجب أن يتعين بالنظر إليه
وجه المعلول ولا يتحقق ذلك إذا كان نسبته إليه وإلى غيره على سواء
بل يلزم أن يكون له اختصاص به ومن البين أن الشيء الواحد من حيثية
واحدة لا يكون مختصاً بشيء وبغيره فإن الاختصاص بأحدهما ينافي
الاختصاص بآخر بل يبطله وبهذا يندفع الاعتراض بأنه يجوز أن
يكون له خصوصية مع أمور متعددة يصدر عنها تلك الأمور بأسرها
لأن تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع وبين كل واحد
من الآحاد فلست هي وحدها منشأ لنفس صدور المجموع ولا منشأ
لنفس صدور كل واحد فإنها ليست خصوصية مطلوبة بل خصوصية
بالقياس إلى ما أخذته فقط فتلك الخصوصية لا يكفي في صدور شيء من تلك
الآحاد لأن نسبة العلة بحسب هذه الخصوصية إلى كل جزء إلى غيره من
تلك الأجزاء سواء فلا يقتضي شيئاً منها بخصوصها هذا تقرير البرهان
على وجه يندفع عنه ما يتوهم النقض ولقائل أن يقول الآن أن للعلة الحقيقية أن يكون
لها مع كل واحد واحد من معلولاتها خصوصية ليست لها مع غيره مطلقاً
وما ذكرتم من أن العلة يجب أن يتعين بالنظر إليها وجه المعلول
على تقدير تسليمه إنما يقتضي أن يكون لها بالنسبة إلى وجوده خصوصية
لا يكون لها بالقياس إلى عدمه لا أن يكون لها بالقياس إلى المعلول خصوصية

لا يكون لها بالقياس الى غير المعلول مطلقا لجواز ان يكون لها بالقياس
الى عدمه مع جميع المعلول خصوصية بها ترجح بالنظر اليها وجوده كل منها
على عدمه وان زعمتم ان يكون يترجح بها وجوده على عدمه ثم انه هو
اول المسئلة والجواب ان الحكم المذكور ضروري فان العقل يحكم بانه لا بد
ان يكون بين العلة والمعلول خصوصية لا يكون لها خصوصية مع غيرها
والا لكان صدوره دون غيره عنها دون غيرها ترجيحا بلا مرجح و
فيه نظر لان دعوى البديهية في محل المنع والترجيح بلا مرجح انما يلزم لو صدر
عنها ما ليس لها معه خصوصية وصدر عنها بعض ما له تلك الخصوصية
دون بعض اما لو صدر عنها جميع ما له تلك الخصوصية كما فرضنا فلا
يلزم الترجيح بلا مرجح فهل لا ان احاد ما له تلك الخصوصية تحمل على ما
ليس له تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها
عنها فلا ترجيح لاحدها على الاخر وقد تحصل من هذا البحث ان مدار
هذا التقرير على انه يجب ان يكون العلة خصوصية مع كل معلول لا
يشاركه بها غيره مطلقا سواء كانت الخصوصية موجودة او لا ثم
قد اقول لا يخفى على الفطن المنصف انه اذا اشتركت الخصوصية بين
الجميع ولم يختف ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل
واحد وهو سبب التي بها يمتاز عن غيره ولكن الخصوصية لو اقتضت شيئا
لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة فليتدبر
الناظر الصادق وفيه بحث من وجوه منها ان قوله والا يلزم اعتبار
كثير من الوجوه غير مسلم اذ لا يلزم من اعتبار تحقق ما لا تحقق له وجوده
اصلا لا ذهنا ولا خارجا فان من الجائز ان يعتبر تحقق اجتماع النقيضين
مع ان وجوده ممتنع ذهنا ولا خارجا باعتبار التحقق لا يكون مستلزما
للوجود فلا يلزم من اعتبار تحقق السلب وجوده ومنها ان ما ادعاه

من انه اذا اشتركت الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل
واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهو سبب التي بها يمتاز عن
غيره غير مسلم ايضا لو خصوصية العلة مع المعلول لو كانت مشتركة
بين معلولين كانت العلة مقتضية لكل واحد منهما فيكون منشأ الخصوصية
كل واحد منهما مثلا لو كانت علة مقتضية لآدميين كان اقتضاؤها
مشتركا بينهما او كانت العلة منشأ خصوصية كل منهما ولا يلزم من اشتراك
الخصوصية اقتضاء القدر المشترك بينهما لاحتمال ان لا يكون بينهما قدر مشترك
او يكون بينهما قدر مشترك ولا يكون مقتضى العلة بل يكون مقتضاها
كل واحد من المعلولين بل لا يجوز ان يكون مقتضية له وكانت مقتضية
القدر المشترك لم يكن اقتضاؤها مشتركا بين امرين بل يكون مختصا
بامر واحد هو القدر المشترك وقد نعرض مشتركا بين فاجيب عن ان الخصوصية
لو كانت مشتركة كانت مقتضية للقدر المشترك قطعا فيه والجواب ان مو
مقتضاه قيد صدور لا الى صدور المعلول واصدوره فما انصف بصدور
لا فقد انصف بلا صدوره فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا
من حيثية بصدوره ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم
يكن له الا حيثية واحدة لم يجز ان يتصف بها للزوم التناقض وتفصيله
ان اتصاف شيء بامر هو الاتصاف باخر متوقف من حيث الاتصاف به لا بامر
لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة قال الكاتبي بعد ما ذكر
المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تنافي بين قولنا صدر عنه اولم
يصدر عنه لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كا
ذبة قيد اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان
فاذا اتحد الزمان فيهما لم يكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل هاهنا
الحيثية بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان بينهما فاراد ان المطلقتين

لم يفيد الحكم فيه بعموم الحيثيات والدوام مافيه بعموم مهما وجد سؤال الآثار
صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلافه في الحيثية اما اذا اتحد الحيثية
ولا يمكن صدقهما معا وعند هذا يظهر امكان تشنيع الامام على الشيخ
ثم ان بهمنيار في التحصيل استدرك على المطالبة بانه قد تقرر انه لم يجب صدور
الشيء عن موجده لا يصدر عنه فان صدر عن ا ج من حيث يجب صدور ب عنه
لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب
عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه صدر ما ليس ب فلا يكون
اذن صدور ب عنه واجبا وانت تعلم انه متوجه لانه لم يلزم من الموصوف
وهو صدور ب من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون
ب واجبا من حيث وجب ج بعينه وهو الكلام الاول بعينه وينبغي
بمثل ما ذكرنا فتدبر وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بلا صدور آخر
قوله صدور لا الكل صدورا آخر فلا صدور آخر صدورا فغير مفيد لان عدم
صدور آ ليس نقيضا لصدور آ فلا يلزم التناقض بل نقيض صدور آ عدم
صدوره وهو ظ وان اراد به عدم صدور آ فالملازمة ممنوعة ضرورة
انه لا يلزم من صدور الباري الذي ليس آ عدم صدور آ بل هو اول المسئلة واما
ثانيا فلان بحث المتناقضين للمطلقتين انما يصدقان لاحتمال انه غير مسلم
لاحتمال ان يصدقا في زمان واحد عند فقدان شرط آخر من شروط
التناقض كالاتحاد الواحد المخصوص لموضعي منفصلين فانه في زمان واحد
يصدق عليه انه واحد وليس بواحد مفهوله فاذا اتحد الزمان لم تم انه اراد
ما سوى الاوله بمثل ما ذكره انه ينتج بانه اذا وجب الباري من حيث وجب
ج بعينه لم يتحقق منشا خصوصية كل منهما بل يتحقق العدد المشترك
وكلا الامرين غير مسلم لما مر في مثله وهذا الوجه كسر ابن سينا
لي بهمنيار وقد ذكر بهمنيار هذا الوجه في كتاب التحصيل لكنه لم يحمل اللازم

اجماع النقيضين كما فعله الشارح بل جعل اللازم عدم صدور الباري
عن الحيثية التي يجب صدوره عنه منهما فانه قال واعلم ان الشيء البسيط
الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معه بالطبع فانه له
يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره عنه بان صدر عن ا ج من حيث
يجب صدور ب عنه لم يكن ج واجبا صدور الباري عنه فانه ان صدر
عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه
يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا هذا ما ذكره
ووجه ان ب و ج اذا وجبا من حيثية واحدة وكانت تلك الحيثية كافية
في صدور كل منهما وجب ان يكون الصدور منهما متعلقا بكل واحد منهما فلو
صدر عنه احدهما لم يتعلق ذلك الصدور بالآخر وقد وجب ان متعلق
به فيلزم ان لا يصدر عنه ذلك الصدور ما يجب ان يصدر ان يصدر به هو
فان قلت لم لا يجوز ان يتعلق الصدور المذكور بهما معا وح لا يلزم عدم
صدور ما يجب صدوره قلت يمتنع ذلك لان الصدور نسبة بين المصدر والصادر
ويتعدد الصادر يتعدد الصدور بالضرورة فلا يجوز ان يصدر امران
بصدور واحد فلو صدر امران فلا بد ان يكون هناك صدوران ويلزم
عدم صدور ما يجب صدوره فتدبر وبتفصيله اعرف ذلك لا في ذكر
ان منشا تشنيع الامام حمل الكلام على خلاف المرام قال بعض الفضلا
لو استلزم تعدد الصدور تعدد المصدر لم يمكن ان يقتضي ما هيته بسيطة
لوازمها الا زمين في مرتبة واحدة الا بواسطة لازمين آخرين يقتضيهما بلا
واسطة لازمين آخرين كذلك وهكذا فيلزم ترتب لوازم غير متناهية
مع كونها محصورة بين حاصرين الماهية واللازم الاخير بيان الملازمة
ظاهر اما بيان بطلان اللازم فلان كل ماهية بسيطة يلزمها الامكانات
الباطلة لذاتها وان منع الحصر من جميع بطلان ذلك التالي ما لاوجه له لدلالة

ببرهان التطبيق عليه لا يقال انها امور اعتبارية لا يحتاج الى علة
ولو احتاجت ولا يحتاج الى علة موجدة هو الكلام في صدور الموجود
ومصدره لانا نقول الاتصاف بالامور الاعتبارية محتاج الى علة
وان لم تكن نفسها محتاجا اليها والكلام في الاتصاف بتلك اللوازم لا في
انفسها والبديهة لا تفرق بين صدور الموجود وصدور الاتصاف با
الاعتباريات في كون تعددهما مستلزما لتعدد المصدر وعدم استلزامه
وفيه بحث لو بطل التلازم ثم قوله كل ماهية بسيطة يلزمها البساطة
اه قد عرفت مرة ان صدق المشتق لا يستلزم ثبوت المبدا فكما ان صدق
الواجب والموجود لا يستلزم ثبوت مبدايهما كذلك صدق الممكن لا يستلزم
ثبوت الامكان وصدق البسيط لا يستلزم ثبوت البساطة سلمنا ان
هناك امكانا وبساطة لكن مرجعهما الى السلب فان الامكان عدم اقتضاء
الوجود والعدم او عدم وجوب الوجود والعدم نظرا الى ذات الممكن والبساطة
سلب التركيب فالامكان علة السلب عدم علة الثبوت مثلا الممكن لا يقتضي الوجود
والعدم لعدم علة اقتضائهما فلا يكون علتهما الذات سلمنا ان علتهما
الذات لكن لا نسلم ان في مرتبة واحدة اذ الامكان يعرض الماهية بالقياس الى
الى الوجود والعدم والبساطة يعرضها في ذاتها واعترض بان ثبوته لا يتوقف
اه فيه بحث لان لا ثبوت للسلب في الواقع والواقع ان ليس هناك شي وثبوته
باعتبار العقل وتحليله كما مر فكيف لا يكون متوقفا على العقل واعتباره
فان قلت مرجع السلب العدمي لا يتوقف في ثبوته لما يتوقف على الوجود
ويتوقف على عدم شي فلم لا يجوز ان يصدر عن الواحد الحقيقي بشرط عدم امر
شي وعدم شرط عدم اخر اخرى شي حتى انه لم يحج السلب بيونس قلت اذا لم
يكن الواحد الحقيقي منضما بالسلب لم ينضم اليه ما يتعدد بتعدده ومن حيث
الامر هنا كذلك يكون الواحد الحقيقي موجودا في شي من حيث صدور العلة

بالسلوب غير معقول كما لا يخفى الاولى انه يلزم احتياجه الى كل من المعلوم
فيه بحث لان ان اراد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا انا نمنع الا
ثم ان العلة يجب ان يكون كذلك لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى علة ونوعه
العلة المعينة من غير ان يحتاج اليها بخصوصها كما كان زيد ا يحتاج الى من يعطيه
دينارا فيعطيه عمرو ومن غير ان يكون محتاجا الى عمرو بخصوصه وان اراده
بالاحتياج وجه الاستناد الصحيح للعلماء فنقول لا بأس في الاستغناء عنه بعين
والجواب عنه ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه بالوجود
اذ لو لم يكن لخصوص احد الامرين او الامور كافيا في تحققه كانت العلة بالحقيقة
هو القدر المشترك الا كل واحد بعينه فلا تعدد في العلة بالحقيقة ومع بطلان
جواز اختيار كل من شيئين التدبير الموجود في السؤال وفيه بحث لانا ان المعلول
لا يستند الا الى ما هو علة بخصوصه والنزاع في المثال بان اعطاء الزبير
يستند الى عمرو ولا يتوقف عليه بخصوصه ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة
فانه قد يستند الى ما يتوقف عليه بخصوصه وقد يستند الى ما يتوقف
عليه بعموم كيف ولو كان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه
لكان الامر الواحد ما يتشخص الكافي في ايجاده احد الامور يستند الى القدر المشترك
بينهما كما حسبه هذا القائل وهو واحد بالعموم فاذن يكون الواحد
بالعموم فاعلا للواحد بالشخص هف قال بعض الفضلاء هذا الدليل
لو لم يدل على امتناع توارد العلل المستقلة الاجتماع على سبيل البدل على معنى
ان اي علة يوجد ابتداء يوجد المعلول بها بيان ذلك انه كل واحد منهما
لما كان مستقلا في الايجاد استغنى عن الاخر فلا يكون ما فرض علة علة
لان معنى العلة ما يحتاج اليه الشي والمستغنى عنه لا يكون محتاجا اليه لا
يقال المستغنى عنه لا يكون محتاجا اليه وفيه الاستغناء لا يجامع النقيض
واما كونه محتاجا اليه وقت دون استغناء النفي فلبيان يحيط لانا نقول المعلول

اذا كان من جهة مع احدى العلتين يكون بذاته غنيا عن الاخرى والغني
عن الشيء بذاته لا يحتاج اليه اصلا كما صرح به في شرح المواقف فيلزم ان
لا يكون ما فرض علة علة لعدم اتصافه بالاحتياج ويمكن ان ما ذكر من
التوارد ليس بتوارد حقيقة بل العلة في تلك الصورة الامر او القدر الا
حتياج دون خصوص شيء منهما او نقول المراد من الاحتياج الذي اعتبر في تعريف
العلة كون الشيء بحيث لو وجد لوجد المعلول احد صليه وهو لازم لكل علة
وان امكن وجود المعلول حاصلا بطريق البدل والغناء الثابت لاحد العلتين
بسبب استعداد الاخرى في المعلول ليس بمناف لعليتها والاحتياج اليها بالمعنى
المذكور بخلاف الغناء الثابت بها في صورة اجتماعهما فانه عدم الاحتياج بالمعنى
المذكور وهو ما في العلة لذاته بالاستقرار في ان المعلول فوجد بكل منهما حفظ
وان فرض كون الاجزاء الموجودة معه غير موجودة وهو يستلزم عدم توقفه
على كونه موجودا وهو معنى الغناء المنافي للعلية وما ذكر من ان العلة
في هذه الصورة احد الامرين ان اراد به مفهوم الاحد فمفهوم مبهم لا يكون علة
يكون وان اراد المعين فاما ان يراد كل احد معين فذكر هو التوارد و
ان اراد الاحد المعين المخصوص فلا يكون الاخر العلة في شيء او فيه بحث
اما اولا فلان الممكن لما ساوى نسبة طرفي الوجود والعدم بالقياس اليه
يحتاج في وقوع كل واحد منهما الى مرجح ويمتنع وقوعه بدونه اذ لو امكن و
وقوعه بدونه لزم امكان الترجح بلا مرجح وانه ترجح وان الترجيح لان
امكان الترجح ايضا فكذلك الترجيح وما يتوقف عليه شيء علة فوجود المعلول
بدون العلة يكون ممتنعا والتفسير الذي ذكره هذا الفاضل يستدعي
امكان وجوده بدونها هذا مع ان هذا المعنى الذي فسر الاحتياج لا يفهم
من لفظ الاحتياج الى العلة اصلا فما هو العلة بالحقيقة في صورة التوارد
على سبيل البدل هو القدر المشترك لا خصوصية كل واحد منهما فلنا ان نختار

ان العلة هو مفهوم احد الامرين وهو القدر المشترك وقوله احد مبهم لا يكون علة
لمعين قلنا القدر المشترك امر عام يكون تارة في ضمن خاص وتارة اخرى في ضمن خاص
اخر مما الامر الخاص المذكور يستند اليه المعلول ويكون علة للمعلول ويحتاج اليه
بعمومه لا بخصوصه فالمعلول مستند الى معين في ذلك المعين جهتان من حيث انه عين
العام ومتحد معه ومن حيث انه خاص حتى لو لم يكن المعين عين العام المذكور ومتحدا
لم يستند اليه المعلول كما ان الانسان يصدر عنه الحركة الارادية من حيث انه حيوان
لا من حيث انه انسان حتى لو لم يكن الانسان عين الحيوان ومتحدا معه لم يصدر عنه
الحركة الارادية فتخصص المعلول بمعين لا مبهم لكن يصح فيه ذكر المعين مصدرا
بواسطة انه عين العام ومتحد معه وغاية ما لزم من ذلك ان يكون المعلول
مستندا الى ما يحتاج اليه بعمومه لا بخصوصه ولا محذور فيه وقوله الكل انه لو تو
قف على كل منها لم يكن شيء منها علة مستقلة قيل فيه بحث لانه لا يلزم من توقفه
على كل واحد منهما توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة
الا يرى ان الشارح قرر ان كلا من اجزاء العلة التامة موقوف عليه وليس
الجميع كذلك وان اراد توقفه على كل منهما توقفه على المجموع ورد عليه بعد ما ذكر
القطع عنه انا نختار قسما رابعا وهو التوقف على الكل الافرادي بل هذا معنى
تعدد العلة المستقلة الذي هو محل النزاع والجواب انه لما توقف المعلول على
كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول وبذلك يحصل الخط
وهو انه لا يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه
او لا ايجاب يجوز ان يكون الموقوف عليه الجميع لا بعينه لا ما نقول فلا يتعدد
في العلة كما عرفت قبل وقد جوز الشارح هذه في ذكر فيما سبق حيث منع المقدمة
القائلة انه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة وجعل الجواب
الجلي عما يتوجه على تعاقب العلل على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما سيقرره
من انه لو اكتفى باحدى العلتين يقتضي احتياج المعلول اليه بخصوصه ولما صار الى

راي الشارح ان العلة يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان
يكون منشأ التوقف على خصوصية ذات المعلول بل يجوز ان يكون منشأ
العلة كما يجي وهذا بخلاف الواحد بالنوع دفع مختر يحث له يكفي في عدم استقلال
كل واحد من العلتين توقف المعلول على كل واحد منهما لانه لا يصدق على احد
العلتين انه جميع ما يتوقف عليه المعلول لتوقفه على العلة الاخرى ولا يتوقف
ذلك على ان يصدق على جميعها انه موقوف عليه حتى يمنع ذلك ويستند بان الجميع
ليس موقوفا عليه ولا بان يكون مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه ليستند بذلك
على عدم استقلال كل واحد منهما قوله وهذا بخلاف الواحد بالنوع فالاولى
ان يقال بخلاف النوع القديم فانه لا يمتنع توارد المستقلين المختلفين بالنوع
عليه لان هذا هو العكس في الوحدة النوعية اعني ان يكون المعلول واحدا
بالنوع والعلة كثيرا بالنوع واعلم ان الشارح لم يتعرض لبيان الاصل
وهو ان العلة الواحدة بالنوع لا يصدر عنها الا الواحد بالنوع ولم يتعرض لبيانه
لان معنى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف الامر فان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وانت خبير بانه لا يتم الا بهذا القدر كيف وما مر انما هو في الواحد
الحقيقي الذي لا يكون فيه اصلا والواحد بالنوع اعم من ذلك والمختلفين الواحد
بالنوع اذا اقتضى من حيث الطبيعة النوعية وحدها ودون مداخلة الاعتبارات
المختلفة بالحيثيات شيا فانه يقتضي امورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف
في النوع العلة نعم اما خصوصيات الجنس والفصل وجواز اقتضاء كل
واحد منهما امرا مخالفا بالنوع لما يقتضيه باعتبار الاخر فحاصل رجحه
فيه انه لا يكون العلة واحدا بالنوع بل يكون على كل منهما مخالفا لماهية
العلة الاخرى ضرورة اختلاف طبيعة الجنس والفصل وعدم دخول الاخر
لا يقال اذا اقتضى الجنس بشرط الفصل شيا والفصل بشرط الجنس امرا مخالفا
له بالنوع تعدد المعلول بالنوع او مجموع الجنس والفصل وهو نوع واحد

علة

علة لكل واحد منهما لانا نقول علة الاول الجنس والفصل شرط وعلة الثاني
بالعكس فالعلة الفاعلية منهما مختلفة بالنوع وكذا يصدق اقتضاء المشخصات
المختلفة الانواع المختلفة لان تلك المشخصات ان اختلفت بالنوع فقط فان
انتفت فيه فلا بد من ان ينتهي الى مشخصات مختلفة بالحقيقة لئلا يلزم في
امر مما صفة مسلوبة عن الحقيقة لم يتحقق الا باعتبار فلا بد ان ينتهي الى امور
مختلفة بالحقيقة في كلا الطرفين او الى امر متحقق في احد الطرفين مسلوب عن
الاخر وعلى الوجهين لا يكون العلة في كليهما امرا واحدا بالنوع من حيث و
حدتها النوعية من غير مداخلة ما يوجب اختلافا في الحقيقة لا يقال انا
الامر المتشخص امر متشخص بذاته لا يكون له ماهية نوعية لانا نقول على هذا
التقدير ايضا يكون خارجا عما نحن فيه لان الطبيعة النوعية مع ذلك
الامر مخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة النوعية بدونها او مع امر اخر لم يندرج
الطبيعة مع ذلك الامر تحت نوع فهي هناك حال كما لا يجوز ان يصدر عن
الواحد بالنوع من حيث الطبيعة النوعية وحدها امور مختلفة بالنوع
فكذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع من حيث الكيفية الى امور مختلفة بالنوع
والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فلا فرق بين الاصل
والعكس في الوحدة النوعية ايضا ووقع اذ لا يمتنع اجتماع المتناسبين
في الطبايع النوعية فلا محذور في اجتماع الاستغناء والاحتياج فتأمل
واعلم انه ذكر الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ترتيب وجود العقول والنفوس
انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول عن المعلول كثيرة متعددة بالنوع ولو كان
لان الكثرة المتكثرة النوع وبها يمكن عنه ان كانت مختلفة الحقايق كان
ما يقتضيه كل واحد شيا غير ما يقتضيه الاخر لاختلاف النوع فلم يلزم كل واحد
منهما ما يلزم الا طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق فاذا
لعنت هو بكثرة هذه الاقسام باطل فهذا [illegible] بان الواحد

بالنوع لاستناده الى علل مختلفة بالنوع وهو خلاف ما ذكره المص
من انتفاء العكس في الوحدة النوعية وفيه بحث اما اولا فلان مبنى كلام
المص على ما يتبادر منه هو النوع يجوز ان يقتضي امرين مختلفين بالنوع
بنسبته بكل من امرين كذلك فانه بسبب الاقتضاء الى النوع لا الى احاده
ولا بد فيه ذلك بما ذكره هذه القائل من ان المقتضي في ان يكون امرين
مختلفين فان المقتضي امر واحد هو النوع واقتضاؤه للمختلفين بواسطة
تركه انه من امرين مختلفين فلا بد لهما من وقيل آخر واما ثانيا فلانه
يجوز ان يكون المشخصات متحدة في النوع ومختلفة بالعدد وتقتضي
كل واحد منها نوعا آخر وغاية ما لزم من ذلك ان يقتضي كل فرد من افراد
نوع واحد فرده من نوع آخر وفساد ذلك ليس حسا ولا عقلا واما
ثالثا فلان ما استدل به على اختلاف المشخصات بالحقيقة من قوله اذ لو
يكن في احدها صفة مسلوبة عن الاخر بحسب الاعتبار لا يدل على اختلافها
بالحقيقة اصلا لجواز ان يكون متحدة بالحقيقة ويكون في بعضها صفة
صفة مسلوبة عن الاخر كما في افراد نوع واحد قوله لجواز ان يحتاج الى
علة فيه بحث اذ لو احتاج المعلول الى علة ما الا الى كل واحد من العلتين كان
ما يحتاج اليه المعلول واحدا لا متعددا وغاية ما لزم من حصول الاستناد
الى كل واحد منهما ان بعضها يستند اليه المعلول متعددا ولا يلزم من ذلك ان
يصير ما يحتاج اليه المعلول في الصورة المفروضة غير متعدد فلم يكن تعاكس
توارد العلتين على معلول واحد نوعي بل يكون توارد ما يستند اليه المعلول
والمعروض ذلك لا هذا قوله يعني كل واحد منهما احتياج المعلول الى نفسها
على ما تقدم فيه بحث اذ قد تقدم ان كل واحد من العلتين يقتضي استناد
المعلول اليه ومعناه انه تأثير وفيضان المعلول منه الا انه يقتضي احتياج
المعلول اليه اذ لو اريد بالاستناد الاحتياج لكان المعلول محتاجا الى

كل منهما في نفس الامر بسبب اقتضاء العلتين فيمتنع وجوده بدونهما الا ان ما
وجه المحتاج بدون المحتاج اليه سواء كان منشأ الاحتياج ذات
المحتاج او ذوات المحتاج اليه واما ثالثا فيكون مجموعهما علة مستقلة لا
ان كل واحدة منهما علة مستقلة لان كل واحدة منهما علة مستقلة اخرى كما هو
المفروض قوله والطبائع لا وجود لها في الخارج غير مسلم بل الحق انها
موجودة فيه كما ذهب اليه جمهور الحكماء وصرح به المص في مباحث
الماهية وصفناه هناك وكذلك سيما على وجه صرفه في قولهم
زيد انسان في الخارج فان المراد بالحمل في تلك القضية هو ما يفهم من لفظ
الانسان كما اطلق عليه المنطقيون فاذا لم يكن هذا المفهوم موجودا
في الخارج لم يصح ان زيدا هو هذا المفهوم فيلزم ان ما لا يكون موجودا
في الخارج فيمتنع ان يكون زيد عينه بالضرورة فيلزم ان موجودة بها
منع ولا شك انه طبيعة نوعية فيكون الطبيعة النوعية موجودة وهو المط
قوله بل معناه ان افراده التي هي واحد بالنوع لا اختلاف في ان تلك الاوله
امور مسكن في الواقع وكان وصفها بالوحدة وصفها بحال الذي هو
النوع فلو حمل كلام المص على ما حمله الشارح يصير حاصله انه يجوز توارد
العلل المستقلة على الاعداد الكثيرة التي يكون نوعها واحدا وقد حرر هذا
الكلام لا يخفى فالوجدان يترك كلام المص على ظاهره ويفسر بان المعلول
الواحد بالنوع لا يلزم ان يكون علته واحدة بالنوع لجواز ان يصدر
نوع واحد من انواع متعددة واما استدل به على امتناع ذلك
فقد عرفت ما فيه انتفاء قوله فيه بحث يعرف بالتأمل كما في
البحث هو انهما استسانا في المعقولة الثانية لان المعقولة الثانية اما
تعرض الاشياء في العقل وهما ليس كذلك لتصدق العلة والمعلول على الاشياء
حال كونها في الخارج والجواب ان مفهوم العلة والمعلول داخل في تعريف

المعقول الكائن بحسب ما حققناه وله بيان في ذلك يصدق ذلك المفهوم على الاشياء
حال كونها في الخارج كما ان مفهوم الوجود والشيء والواحد والكثير كذلك وقد
تقرر بناء على ما علم من كلام الشيخ في تطابيقها ان المعقولات الثانية ما يعرض
الوجود الذهني مما لا يكون وصفا للوجود الذهني لا يكون منها او الوجود
ونظائره كالعلية والمعلولية ليست اوصافا للوجود الذهني فان الوجود
في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن بل الماهية من حيث هي
وكذا الموصوف بعلية الوجود الخارجي مثله ليس هو الماهية الموجودة في
الذهن بل الماهية الموجودة في الخارج ان اخذ في العلة اسما وصف
المعلول بالمعقول ان اخذ على كونه بحيث لو وجد لاستتبع المعلول بالفعل
والموصوف بها هو الماهية من حيث هي فكذا كلام الشارح بان كلا من
الوجود من المعقولات الثانية وكانه حسبان يكون الوجود الذهني
هذا الموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون موصوفها الماهية مع
قيد الوجود الذهني وليس كذلك بل المعتبر في المعقول الثاني ان يكون الوجود
الذهني مناط العروض على ما سبق تفصيله ولا شك ان الماهية
بحسب وجودها في الخارج له بمنازع الوجود في الخارج بل هي بعينه
بحسب هذا الاعتبار فلا يكون الوجود عارضا له بحسب هذا الوجود
وانما يجاز عنه في تصور الذهني فقط على الوجه الذي سبق فيكون منها
رضا ذهبنا من الكلام في العلة والمعلولية ولا اشكال انه لو اريد بهما
الامر الخارجي على ما للعلة ومماثلها من اللواحق الخارجية وانه ما لم يوجد
شيء في الخارج لم يتصف بان وجوده الخارجي من شيء وان اريد بهما كونه
بحيث لو وجد في الخارج لاستتبع المعلول ومماثلها فلا ريب في عدم كونها
من اللواحق الخارجية ان يكون من لواحق الماهية التي لا اختصاص لها
بالذهني والخارجي وان اخذ على وجه لا يتحقق في الوجود الخارجي مثل

ان يوجد في العلة كونه بحيث يلزم من وجوده المعلول موجودا معها وعدمه
عند عدمها او في المعلولية ما يلزم لهذا المعنى وصار من كان من اللواحق
الذهنية والامر في مثل ذلك هين هذا ويجب ان المحشي قال في بعض
المواضع فذكر المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية وفيه بحث
اما اولا فلانه ان اراد بالوجود العلة والمعلولية معانيها المتبادر
منها ولا يجوز قوله بل هي بعينه بهذا الاعتبار ضرورة ان الماهية ليست
حين الوجود في الخارج كذلك غير المعلول فيه وانما يجاز المعلول عنها في تصور
الذهني فقط فلو ارتفع بذلك الاشكال عن الوجود فيرتفع به الاشكال
عن المعلول ايضا عن العلة ايضا كما حسبه من ان بذلك يندفع الاشكال عن كون
الوجود معقولا ثانيا من العلة والمعلولية كما يدل عليه قوله بقي الكلام في
العلة والمعلولية [illegible] واما ثانيا فلان المحشي فسر العلة بما فسرها
ثم حكم بانهما من ثواني المعقولات وهذا العامل في صدد بيان ذلك [illegible]
على بيان ان المعنى المذكور من المعقولات الثانية والمعنى الآخر المذكور ليس
فان اراد بالعلة معنى اخر كان من المعقولات الثانية والمعنى الآخر المذكور
ليس معنى لفظ العلة اصلا ولم يتعارف اطلاق لفظ العلة عليه ولو
استعمل هذا البيان مجازا ان سلم ان العوارض الخارجية من
المعقولات الثانية وبالعكس فلا يتعلق [illegible] بالصواد وكذا كان من
المعقولات الثانية ولو اريد بالكلية وان كان من العوارض الخارجية
والعجب بعد هذا البيان بقوله والامر في مثل ذلك هين فوق الانتفاء
[illegible] لا يتصور الا بين [illegible] قال بعض الفضلاء كون التوقف [illegible] لا يقتضي
الا على التغاير بين الشيء ونفسه ولو بحسب الاعتبار وهي المجازية
يتحقق التغاير بين الشيء ونفسه بحسب الاعتبار ولم يكن ثبوت الشيء
لنفسه ضروري فثبوت الذاتي في الذات للذات [illegible] ويمكن ان يقال

اراد ان التوقف في نفس الوجود موقوفية غير اعتبارية بتوقف على
نفار المستند بالذات دون الاعتبار والا لزم ان يكون التوقف
اعتباريا ايضا والتوقف بحسب الامر وفيه بحث لان المعنى بثبوت
الشيء لنفسه وثبوت الذاتي للذات صحة الحمل والحكم بانه هو وليس
من المحذور في نفسه فاستدلال المذكور على ان بين الشيء ونفسه نسبة غير سديد
قوله لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة فلذا اراد ان استلزام
المعلول المعين للعلة المعينة ليس كليا بناء على جواز تعدد العلل لشيء الواحد
على سبيل البدل فعلى تقدير التسليم غير نافع في هذا المقام لجواز ان يكون
بعض المعلولات بخصوصه يستلزم علة معينة وان اراد انه لا شيء من المعلولات
المعينة يستلزم علة فهو ممنوع وفيه بحث اذ اختار الشق الثاني و
منع انه لا شيء من المعلولات المعينة يستلزم علة معينة فوكلا لان المعلول
لامكانه يستلزم العلة بخصوصيته ذاته حتى لو لم يكن ممكنا لم يستلزم العلة
اصلا والامكان يستدعي رجحانا لا امرا مخصوصا له لوصف الممكن بدونه
فالمعلول وان كان معينا لا يستلزم علة معينة نظرا الى ذاته قوله الجواز فيه
بحث لانه ان جاز ان يكون لكل قيد من البيع انه لا يمكن ان يكون للشيء الواحد
الى اخر نسبتان متنافيتان وان علّلنا بجعله ضرورة امتناع اجتماع
المتنافيين وان استندنا الى علتين مختلفتين باختلاف جهة التي هي منشأ
النسبتين كما صرح به انه فيه وفيه بحث لان فيه ان نسبة العلة
الى المعلول بالوجوب ونسبة المعلول اليها بالامكان وان الامكان
والوجوب متنافيان ولا محمد يكون بينهما نسبتان متنافيتان
ولما كان كذلك فكيف يكون بينا انه لا يمكن ان يكون للشيء الواحد الى
اخر نسبتان متنافيتان فوله ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين
من جهة واحدة مستند لا من جهتين كما مر قوله اراد بالاقدام

في الدليل المرضي قبل ان نختار قسما ثالثا وهو ان يراد به نفس المعلولية
فكان قال المعنى كل واحد منهما علة تقدير الدور معلول للآخر المعلول
لذلك الواحد فثلة معلولية كل واحد منهما وهو صحيح اذ المعلولية نسبة لا يتصور
الا بين شيئين ولا يجوز مثل ذكر في الدعوى الذي ذكره الامام اذ ايضح كون
المعلولية جزءا على المعلول لغوا بمنزلة قولنا علة المعلول وكذا قوله فلو كان
الشيء علة لعلته لكان متقدما على علة المتقدم عليه بمنزلة قولنا لو كان
الشيء علة لعلته لكان علة لعلته التي هي علة له وهو لغو وفيه بحث اذ ذكر
ما يصرح بالمقدمات الاولية اذا كانت نافعة في الاستدلال قوله فقبل
العلة علة المعلول لما ذكر ان بين العلة والمعلول نسبة ثم بين انه على تقدير
الدور يلزم ان يكون العلة والمعلول امرا واحدا فيلزم ان يتحقق النسبة
في شيء واحد لا به هذا ما نذكر فيه تلك المقدمة المطوية وعلى تقدير كونها
لغوا ابدا في البيان لم يكن ما فهم من جريان سائر المقدمات في المطالب الاخر
فلا يستقيم وله يجري مثل ذكر في التقريب الذي ذكر فيه قوله وهذا المعنى يقال
له بالنسبة الى العلة ح قيد فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح امر نسب
العلة بالغاء فلا يصح قوله هذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة و
محتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وله فولده وبالنسبة الى المعلول
كونه معلولا ومحتاجا ومفتقرا او موقوفا بل هو بالنسبة الى العلة التحكم
وبالنسبة الى المعلول القاصر وان اراد به القدر المشترك بين العلية والمعلولية
لم يصح قوله يقال له بالنسبة الى العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه
متأخرا فان التقدم والتأخر متغايران للعلة والمعلولية فضلا عن المساواة
كيف والغرض من هذا الكلام اثبات الامر الزائد الذي هو النسب
على وجه يندفع الجهد الذي له يجاب المفضي على الذي
الثاني الذي يبني عليه ثم هو تقدم الشيء على نفسه او على نفسه بالتقدم الذي

على علة حتى يقال انه غير الشارح رح وقد ذكره الشارح رح في حاشيته لانا نقول الجواب
في اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء انه لا دخل له في المطلوب
بل يكفي ان يقال لو كان شيء علة لعلة لزم كونه علة لنفسه ولا دخل لاثبات
المعنى المصحح للفاء في اثبات هذه المقدمة اصلا حتى يقال او نقول لا يقال الا اصلها
و يمكن ان يقال ان المراد بالمعنى هو المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء
والا فانه غير العلية والمعلولية قوله بل هو بالنسبة الى العلة المتقدم وبا
لنسبة الى المعلول المتاخر قلنا ان اراد المتقدم والمتاخر بالعلية فلا يتحقق
بهما معنى سوى العلية والمعلولية بحيث يصح وان اراد بهما المتقدم والمتاخر
بمعنى اخر فهو ليس في ما فيه الكلام فيه قوله يقول كل واحد منها كما يصح هذا
عنه وانه عليها ذكر الحق لان حاصل ما ذكره انه لو يكن في موضع
ما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لم يكن شيء من احدها حاصلا بالفعل
لان كل واحد منها حينئذ كان ممتنع الحصول بدون علة حاصلة بالفعل فما
دام المطرف حكم الوسط ما ان يحصل واحد بالفعل حتى يحصل معه واحد
اخر لكن احادها حاصلة بالفعل فلم يكن السلسلة غير متناهية ويرد وجوه
علة حاصلة واجبة لان انهاء واحد الى احادها حاصلة بالفعل فلم
يكن السلسلة وحاصل ما اورده الشارح رح عليه انه لا يجوز ان يحصل
واحد من احادها بواحد اخر وهذا الاخر وهلم جرا ومن الاحتمال انما يجوز
الفعل اذا لاحظ احد احاد السلسلة وتوقف حصوله بواحد اخر متوقف
ذلك الاخر باخر وهكذا فانه اذا لاحظ بهذا الوجه يعتبر فيما استعفنا جميع
احادها العدم مشاهدا فلم يعلم يحلف عنده اما اذا لاحظ جميع احاد
السلسلة اجمالا و يدرك ان شيا منها لا يحصل ما لم يحصل واحد منها بالفعل
فلا شك في انه ما دام المطرف حكم الوسط لم يحصل شيء بالفعل حتى يحصل
اخر فلا يوجد شيء من احادها اصلا وبطل ما ذكرنا في قول المحقق

وجه علة واحدة وانما هي طريق سمه الدليل المذكور لا انه مصادرة على المط
كما حسبه الشارح قيد هذا الدليل حج يجري على اساس النص وكذلك فانه مذكور
في كتاب التحصيل لبهمنيار قال بعض الفضلاء هذا الدليل مسمى بالتبيعة العدمية
لان الممكن ما لم يجب عدمه لا يكون له عدم وما لم يكن له عدم لا يكون له يعني
عنه عدم فالممكن من حيث انه لا يكون له عدم ولا يعقبه عدم فلو كانت
العدمات الغير متناهية محصورة في الممكن لم يكن شيء منها حاصلا فلا بد من عدم لا يحتاج
الى غيره وهو الممتنع فيلزم انقطاع السلسلة عنده والحاصل ان عدم كون
الممكن واجبا لذاته لا يستلزم ان لا يكون له وجوب بالنظر الى غيره حتى يلزم
منه ان لا يكون له وجود ولا يكون لغيره وجود وحيدة ونظر اما ذكره البعض
ثم الى التصديقات لو كانت كلها كسبية يكون لنا كسبها على تقدير كون النفس
قد يحد فان صحة قياسه على ان النظرية ليست ما يقتضي المجهولية وفيه بحث
اما في النقض فلانه انما يتوجه لو كان العدم الذي فرض في الشيء قد ليس
في نفس الامر وليس كذلك فان الواقع ان ليس هناك شيء والعقل يفصل هذا
السلب الى عدم هذا وعدم ذاك وعدم ذلك يفصله من قبل تفصيل المتصل
الداخل الى هذا الجزء والى ذلك الجزء وذلك الجزء فكما انه ليس في المتصل الواحد
كثرة في نفس الامر والكثرة باعتبار العقل وتحليله كذلك ليس في السلب الذي هو
كثرة في نفس الامر والكثرة باعتبار العقل وتحليله وكما ان بعد اعتبار الكثرة
يكون هي الاجزاء معدوم وما حدد كذلك بعد اعتبار الكثرة يكون في تلك العدم
عدمات متعدد وتباينا الا ان العدم الذي هي الاجزاء هو العدم الذي هي
العدمات بالعلية وكان النفي في الاجزاء المذكور يعني عدم الانتهاء الى جزء
لا يقدر العقل على فرض جزء اخر فيه لا يعني ترتيب الامور الغير المتناهية في
نفس الامر كذلك النفي في العدمات المذكورة يعني عدم الانتهاء الى عدم لا يقدر
العقل على اعتبار عدم اخر معه ثم فيه لا يعني ترتيب الامور الغير المتناهية في نفس الامر

والسر المشهور على استحالته هو بهذا المعنى لا بمعنى الاول فانه واقع في العدد
من جانب الزيادة وفي المقدار من جانب النقصان واما و لعل فلانه لما
توقف وجود كل واحد من تلك الحدود ما على وجود ما اخر فما دام يطرق حكم
الوسط لا يحصل الوجوب هناك اصلا كما بينا سابقا ذكرنا انها والعاية صدر
شي منها النظر الذي ذكره هذا الفاضل فقول فقول كل منها ممكن وجوده و بوجوده
بغيره فنقل هذا انما هو على ما قرر توجيه كلام المص واما على ما نقرره فلا ورد
قوله وقد كل يوقف على مقدمة هي ان الشي ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب
وجوده وهو ظ وبعد تمهيدها نقول لو ترتب سلسلة الممكنات الى نهاية
لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها لان امتناع عدمها اما بالاستلزام بنفسها
ولا لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظ ولا لاستلزام عدم ما هو
واجب بغيره لان الواجب ممتنع الحصول على ذلك الفرض لان كل واحد من احاد
ما يمكن انتفاؤه وما هو الا انتفاء جميع السلسلة بل انتفاء جميعه غير ممتنع
وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده
والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجوده لا على السر
فاذا قدر انتفاؤه مع علته ولم ينته في سلسلة العلة الى الواجب بالذات
لم يكن محالا اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف لان
قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب
ايضا لان كل واحد منها ممكن العدم لامكان عدمها في ضمن عدم الجميع فلا يجب
وجوده وانما المتحقق على هذا التقدير عدم كل منها وجه على النظر او
فيه بحث اما اولا فلانه حصر سببا امتناع سلسلة الممكنات بالاسر على نحو
السر في الامور المذكورة ممنوع لجواز ان يكون سبب امتناع عدم السلسلة
بالاسر انتفاء منع عدمها على وجه هو الاصح انتفاء من جميع العلوم
بكون العدم ممتنعا بالغير سلمنا الانحصار لكن لا نم قوله ولا لاستلزام عدم

ماهو

ما هو واجب بغيره لان عدم سلسلة الممكنات بالاسر مستلزم لعدم كل واحد
منها وكل واحد منها واجب بغيره فيكون عدم مستلزم ما العدم احو بغير
ما هو واجب بالغير على تقدير البتى وكيف لا يمتنع عدم مجموع في نفس الامر
يكون عدم كل جزء منه ممتنعا فيها واما ثانيا فلانا لا نم ان الواجب ممتنع الحصول
على فرض وقوع النسبة ولم لا يجوز ان يكون موجودا ولم يكن على شي من احاد
السلسلة لانه لبس في كلامه دليل واما ثالثا فلعدم انطباق عبارة المتن
الكتابة على ما ذكره بحيث لا شبهة به كما لا يخفى قوله اللهم الا اذا لوحظ التعدد كل
واحد مع قيد لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد مفصلة بل
يكفي ملاحظتها على الاجمال ان نوعى كل جزء بازاء جزء ولو توقف على ملاحظة
الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا لانتقال على تقدير الترتيب
والوجه يكون الاحاد واقعة بعضها بازاء بعض في الخارج مع قطع النظر
عن تطبيق العقل لا ما انقول ما معنى وقوع بعضها بازاء بعض في الخارج ان
كان المراد ان لبعضها نسبة الى بعض بحسب الترتيب يتحقق التطبيق العقلي
في الخارج بذلك لا يتحقق العرف لان الكلام في ان بدون ذكر الترتيب يتحقق
التطبيق العقلي ونفس هذه الترتيب ليس تطبيقا عقليا حتى يصح ان يقال
ان الانطباق هناك حاصل في الخارج وان كان المراد ان بعضها منطبق
على البعض في الخارج فليس كذلك كيف لا والانطباق امر يفرضها العقل في
كل منها وهي ما تقدم عليه والحق ان يقال على تقدير عدم الترتيب لا يلزم
انقطاع السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق
فيما بين تلك الاحاد من الجانب لا يكون بازائه شي من اجزاء سلسلة السلسلة
فيما بين مر الاحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة وتفصيل ان السلسلتين
المفروضتين لا شك في ازدياد احديهما على الاخرى من الطرف المتناهي فرضنا
هناك في صورة الترتيب سعة الزيادة من هذا الطرف الى الطرف لان تلك

الزيادة ليست في الاوساط لانا نفرض كل واحد من الاحاد بازاء سابقتها في مرتبة
مثله فلا شيء في البين زيادة لاحدهما على الاخرى لاتصال النظم فلو لم يكن
من الطرف لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم نرتب الاحاد
فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط اذ لا نسبة لها انتظام مستو حتى يلزم انتقال
الزيادة الى الطرف كما في الصورة الاولى هكذا عرف ما به دفع ما نظم في سلك
نظائره من فرائض هذا التطبيق واما على تقدير عدم الاجتماع فلانه عند ان
لا نسلم وسيرد ذكر تقريرا في اثبات حدوث العالم وفيه بحث لانه لو كان التطبيق
تفرض كل جزء بازاء جزء من كل حسب هذا القائل لا بوقوع كل منهما بازاء اخر
في نفس الامر والتطبيق التفصيلي ممتنع كما اعترف به فيكون اجماليا واذا
كان اجماليا لم يتميز الاجزاء بعضها عن بعض اخرجه المطبق فلم يتعين بحسب فرضه
ان اي جزء من هذه السلسلة منطبق على اي جزء من تلك بل نفرض بازاء كل جزء
من هذه جزءا من تلك فينطبق كل جزء من احدهما على جزء من الاخرى بل يتعين المنطبقين
في كل مرتبة بحسب فرضه ولا بحسب نفس الامر بعدم الانطباق فيها فمن اين علم ان
الزائد واقع في الجانب الاخر لا في الوسط ولا في هذه الجانب مع ظهور
ان الزيادة واقعة في نفس الامر في هذا الجانب ولا يستدل بتوسط الوضع
الغير المطابق لما في نفس الامر من هذه الجانب الى الجانب الاخر في نفس الامر
حتى يلزم انقطاع السلسلة من الجانب الاخر منهما سلمنا انه يكون في التطبيق
الاجمالي تعين المنطبقين في كل مرتبة بحسب نفس الامر لكن غاية ما لزم من ذلك
ان يكون السلسلة متناهية بحسب الفرض الغير المطابق لما في نفس الامر
من ذلك الجانب وهو غير مفيد له الدعوى انما يفيده في نفس الامر في ذلك
الجانب فهو غير لازم لجواز ان يكون غير متناهية بحسب نفس الامر
من ذلك الجانب ومتناهية بحسب الفرض الغير المطابق من الجانب المذكور
وعندي ان انطباق اجزاء السلسلتين واقع في نفس الامر فان المعينات المنطبقتين

ههنا

ههنا ان يكون كل منهما محروضا لمرتبة واحدة من مراتب العدد او يكون اول
السلسلة فيكون الجزء الاول من احدهما على الجزء الاول من الاخرى والثاني بالثاني و
الثالث بالثالث وهكذا ومعنى التطبيق هو النسبة الى الانطباق فان نسبة
اجزاء السلسلتين الى الانطباق فلا يخلو من ان يكون مطابقة بالكسر
بان يوجد في الناقصة في نفس الامر اول وثان وثالث ورابع وخامس
الى كل مرتبة من مراتب العدد الموجود في الزائدة او لا يكون مطابقا بعد
ذلك بان يوجد في الزائدة مرتبة من العدد لا يوجد هذه المرتبة في الناقصة
في نفس الامر فيلزم انقطاع الناقصة بل انقطاعهما في نفس الامر وهذا
اذا كانت في الغير المتناهي اجزاء متفردة اما اذا لم يكن فيه ذلك كالخط
الغير المتناهي فيمكن ان ينقسم الى اقسام متساوية ويجري فيه ما ذكرناه
قوله سيما اذ وجوه هذا مفصلة في الدفعي قال بعض الفضلاء اراد
به وجوه هنا في مطلق القوى الدراكة العام للوجوه في المبادي العالية
ايضا فلا ... الذ فان القوم يصرحون بوجوه جميع المفهومات فيها
وجوه اجماليا وان اراد به وجوده في قوانا فمم ولكن لا يجدي نفعا لان
الوجوه في مطلق القوه الدراكة بل امكانه يكفي في امكان التطبيق
والانطباق لان الضرورة قاضية بان من يعلم اجزاء الجملتين على التفصيل
مما يقدر على ان يضع كل واحد منها بازاء الاخر وان المانع لهذا الوضع
ليس الا عدم العلم بتلك الاجزاء على التفصيل واحتمال ان يكون في علوم
المبادي بتلك الحوادث ترتيب لعدم دخول الزمان فيها انما يضرنا على ان
الانطباق في اجزاء الجملتين الحاصلة في تلك المبادي محال وان لم يكن ترتيب
في علومهم لان التركيب بحسب الوجود الخارجي في المبادي حاصل لاحديهما
زائدة على الاخرى بواحد في جانب المبدا وطبق الجزء الاول من الجملة
الزائدة على الجزء الاول من الجملة الناقصة ينطبق سائر الاجزاء من الاولى

على سائر الاجزاء من الثابتة فان الترتيب والتعريف ثابت لتلك الاجزاء في
حال وجودها الذهني في تلك القوى وبذلك ينبغي ان ينطبق المتقدم منها
على المتاخر منها بمرتبة الى غير النهاية وفيه بحث اما اولا فلانه في صدد تتميم
بعض الدليل بالامور الغير المتناهية المتعاقبة فهو طبيعته الاستدلال لا
المنع واما ثانيا فلان بعض المذكور انما يتم لو استلزم وجود الامور الغير
المتناهية المتعاقبة امكان ترتب الامور الغير المتناهية الموجودة معا
في المبادي العالية او في غيرها بوجه يصحح جريان التطبيق فيها وذلك
غير لازم اما في المبادي العالية فلانه لا بد من علمها بامور الغير المتناهية
حصول الصور الغير المتناهية فيها لجواز ان يعلم بتصور واحد امور اكثيرة كما
حقق ذلك في موضعه وعلى تقدير ان يكون فيها صور غير متناهية فلم لا
يجوز ان لا يقدر على تطبيق بعضها على بعض آخر بناء على ان التطبيق انما
يكون بقوة جسمانية وهي مفقودة هناك واما الافلاك فلان كلا من نفوس
اجرامها بالتفصيل معا يقدر على ان يضع كل واحد منها بازاء الآخر غير مسلم
ولا يقتضي الضرورة بذلك اصلا لجواز ان لا يكون له آلة بها يطبق شي على
شي آخر واما في المبادي العالية فلما سبق في الشرح **قوله** ولا يوجد معا
لكن الترتيب فيها كالنفوس الناطقة قال بعض الفضلاء فيه ان الاشكال
في ان نفس الاب جزء للعلة المعدة على معدة والتحقيق اجتماعها في نفس
الابن ولا شك ان جزء المعد مقدم على المعلول فيكون بينهما ترتيب مع قطع
النظر عن الحركات وعن نفوس حملة حركة جرم نفوس لا بازاء زيد وعمرو مركبة
منهما مع نفس زيد فينطبق والعمارات الموجودة بلا لزوم انطباق الاحاد
المعدومة وفيه بحث لانه لا يلزم من كون النفوس الناطقة غير متناهية ان
يكون نفوس اباء زيد مثله غير متناهية لاحتمال انتفاء افراد الانسان
بالكلية في الطوفانات الكبار ثم حصول قوة مثله بالتولد من قوة اخرى كما في

آدم عليه الصلوة والسلام وقد ذهب بعض القائلين بالادوار والاكوار
ان مثل ذلك يكون بعد طوفان النار **قوله** ووقوع كل واحد بحيث فيه فيه
نظر لان للخصم ان يمنع امكان وقوع كل واحد من احاد الناقصة بازاء واحد
من التامة واسنده بان ذلك الواقع ان كان في الذهن فيتوقف على
وجودهما مفصلة وان كان في الخارج فيتوقف على الترتيب ولا يجري
القدح في السند بل لا بد من اثبات المقدمة الممنوعة وما ذكره لخصم من جواز
ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لا يستلزم اعترافه بامكان
وقوع كل واحد منها بازاء واحد من الاخرى لان مراده بجواز العقلي الذي
هو الاحتمال فان غرضه دفع جريان الدليل في هذه الصورة بمنع جريان
بعض مقدماته فيه وما يمنع يكفيه احتمال اللاوقوع ولا يكفي احتمال الوقوع
في اجراء الدليل بل انما يتم بان يثبت الامكان الذاتي فيقال لو كانت الامور
الغير المتناهية الغير المترتبة ممكن لو يمكن وقوع كل واحد من اجزاء السلسلتين
بازاء واحد من الاخرى لكن ذلك محال الى آخر الدليل ولخصم ان يمنع الملازمة
ثم لو سلم الملازمة فلا يتم الدليل لان استعماله مبني على زيادة الكل على الجزئي
الاوساط فلا يظهر تخلف كما فرعناه ثم وفيه بحث اما اولا فلان
التطبيق الامور المذكورة بحسب فرض العقل ظاهر غير ما بل المنع والملاحظة
الاجمالية كافية في ذلك كما انها كافية في تطبيق الاجزاء المترتبة واما ثانيا
فلان الامور الغير المترتبة حيث سلسلة وتم جريان الدليل الآخرة
فيها وهي ليست سلسلة كما لا يخفى **قوله** والعقل يفرض هذا الممكن واقعا
فيه بحث لانه لو كانت اجزاء الجملتين بلا ترتيب ووقع التطبيق بينهما لم يلزم
من ذلك تناهي شي منهما بل غايته ما لزم من ذلك ان يكون غير متناه اكثر من
غير متناه آخر فهو كم ليس بمنكر لان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير
الغير المتناهية توضيحه ذلك انه لو كان في احاد الجملتين ترتيب حتى كان هناك

سلسلتان فلو طبق احديهما على الاخرى وكانت زايدة وربما
يتطابقان فلا محالة يكون الزيادة في جانب الآخر ويلزم التناهي ضرورة
ان السلسلة التي بها طرفان متناهية اما اذا لم يكن بين آحاد الجملتين
ترتيب لم يكن هناك سلسلة فلو طبق احديهما على الاخرى وكانت احديهما
زايدة عليها فغاية ما لزم ان يكون الزايدة اكثر من الناقصة ولا يلزم من ذلك
تناهي شيء منهما لا يقال يمكن ان نفرض ترتيبا في آحاد الجملتين الغير المترتبتين في
نفسهما ليصير سلسلتين ثم يطبق احديهما على الاخرى ويلزم التناهي لانا نقول
انما يلزم التناهي لو كانت احد الجملتين ممكنة الترتيب في نفس الامر ومترتبة
فيها كما حققناه آنفا ومن الجايز ان يكون امكان ترتيبهما محالا مستلزما
لعدم هذا التناهي على تقدير عدم التناهي فان بعض الفضلاء صرح الحكماء
بجواز التسلسل في العدمات المترتبة مع انهم صرحوا بثبوتها في العقول العالية
التي حكموا بان علمها بتلك المعدومات بارتسام صورها الذي هو الوجه
الذهني فيلزمهم استيفاض ذكر البرهان بتلك العدمات المترتبة المجتمعة
الوجود في الذهن لتحقق شرايطه فيها فان قلت لا نم تحقق جميع شرايطه
في تلك الصورة لجواز ان لا يتحقق الترتيبية في علومهم لعدم دخول الزمان
فيها قلت لا نم لزوم ترتب العلوم المتعلقة بتلك المعدومات في جريان برهان
التطبيق فيها وتحقق احد شرطيه اعني الترتيب بل يكفي فيه ترتب نفس
المعدومات لان ذكر الشرط الاطلاق الترتيب سواء كان ذكر في و
جود الاجزاء بحاله ان كان السلسلة من حيث انها موجودة او باعتبار العلم
ان كان السلسلة من حيث انها معدومة كما لا يخفى فيه وكيف لا فان اشتراط
الوجود في جريان برهان التطبيق ليس الا لاجل ان التمايز والتعدد اللذين
يتوقف عليهما الانطباق يتوقفان على الوجود بناء على ان الاعدام
لا تمايز ولو فرض عدم التوقف وقيل بتمايز الاعدام في الخارج لا يشكل

عائد في جريان ذكر البرهان في صورة المعدومات الغير المتناهية المترتبة
وان كان هذا الترتيب باعتبار العدم دون الوجود ولو سلم ذلك فنقول
الترتيب ثابت في علومهم المتعلقة ببعض المعدومات الغير المتناهية اعني
المترتب الغير المتناهية التي يكون الشيء فيها مترتبة كثبوت ثبوت الثبات
وثبوت ثبوت ثبوته وهكذا الى غير النهاية فان العلم المتعلق بثبوت الثبوت
يتوقف على العلم بالثبوت لكونه احرى بالتقديم وهذا القدر كاف لنا
في استيفاض ذكر البرهان لا بحال العلوم لما ذكرنا هو انهم يعلمون
غير المتناهية في جملة واما انهم عالمون بكل الغير المتناهي فلو سلم
لم لا يجوز ان يمتنع علمهم بجميع غير المتناهي لاستلزامه المحال كما نحن بصدده
لانا نقول ان الباري تعالى عالم بجميع المعدومات بحيث لا يشذ عن علمه شيء
كما ذهب اليه محققو الحكماء وان علمه بالمعدومات بارتسام صورها
في العقول العالية كما صرحوا به ولو سلم يكفي تعلق علمهم ببعض المعدومات لم
يكن علم الله تعالى شاملا له كما ذكرنا فيما سبق وفيه بحث لانه قد عرفت
مما سبق منا آنفا ان كثرة العدمات المذكورة للسببية وقعت في نفس الامر
وانما سد كوره الاجزاء المفروضة في المتصل الواحد وان التسلسل فيها
بمعنى عدم الوقوف الى حد لا يخالف العقل لا بالمعنى المستحيل الذي فيه الكلام
ولذا كان لا يلزم ترتب العلم المطابق لما في نفس الامر فهو علم واحد بالعدم المنقسم
الى هذه العدمات الا علوم كثيرة بالعدمات المذكورة كما ان العلم المطابق للواقع
في غير علم واحد بالمتصل الواحد لا علوم متعددة بالاجزاء المفروضة
فيه ولما كان علوم المبادي العالية مطابقة للواقع كان علمها في الصورة
المذكورة علما واحدا بالعدم المنقسم الى هذه العدمات وعلى واحدا بما
المتصل الواحد المنقسم الى تلك الاجزاء ثم كل ما خرج من هذه العدمات
والاجزاء الى الفعل في ذهن من الاذهان يكون متناهيا من حيث انه حاصل

في الذهني المذكور فلم يلزم التسلسل المستحيل في العقول انفسها ولا في علوم العقول
للعاقلة بها ولم يلزم ايضا في علمها ما التسلسل الامر غير مره من ان صدق المشتق
لا يستلزم قيام هذا الاتصاف لحلول الثابت منها الا ان نعم به الشروط
نفس الامر حتى يقال هو ثابت فيه لكن يستلزم لان يكون لثبوته ثبوت آخر
وهكذا الى غير النهاية ولهذا لم يلزم ان يكون للثابت ثبوت في نفس الامر
لم يلزم ثبوتات غير متناهية فيها فلم يلزم ان يكون العقول العاقلة علوم غير
متناهية لم يجر فيها برهان التطبيق و سمعي البرهان بان تكثر
العقول عاقلة بها في نفس الامر خارجا كان او ذهنا لان ما لا يكون فيهما فانه
لاشي محض لا يكفي ولا يعقل اصلا ثم قال اعلم ان ههنا اشكالا قويا وهو انه
من النسبة ما هو واقع في نفس الامر وهو نسبة بعض الاعتبارات الكونية
التي لا تنقطع بانقطاع العقل كنسبة التعلقات العلمية التي يكون متعلقها
نفس التعلق العلمي فان هذه التعلقات امور ثابتة للتعلق في نفس
الامر ومترتبة لتوقف كل واحد منها على متعلقه وكذا نسق التاثيرات
لان اتصاف المؤثر بالتاثير اتصاف في نفس الامر والا يلزم ان يكون معلوله
الواجب موثرا في الممكن ولا بد لهذا الاتصاف من علة مؤثرة فيه وان كانت
الصفة اعتبارية غير محتاجة الى العلة فتحقق الاتصاف بالتاثير الاخر
المتعلق بالتاثير الاول بحسب نفس الامر وهكذا ترتب التاثيرات الغير المتناهية
فان قلنا بجريان برهان التطبيق في مثل هذا الشبه يلزم انتقاض البر
هان بوقوع ذلك كون اشتراط الوجود في جريانه لغوا لظهور ان هذا
النسق واقع سواء وجد الكل او لا وهو لان القوم صرحوا بان اتصاف الشي
بصفة في نفس الامر لا يتوقف على وجود الصفة في الخارج ولا في الذهن
وان فرض عدم جريانه فيه وان كان على وفق الواقع يمتنع جريانه في نفس
الموجود ايضا فالبديهة لا يفرق بينهما فتسليم جريانه في احدهما دون

الاخر تحكم وفيه بحث لانه ان اريد بالتسلسل في الاعتبارات التسلسل الحقيقي المستحيل
بمعنى عدم الانتهاء اي مرتبة يقف العقل فيها ولا يتجاوز الى مرتبة اخرى
فتحققه مسلم وجريان برهان التطبيق فيه ممنوع لان اجزاء مثل هذه السلسلة
لم يخرج بتمامها الى الفعل وما يخرج منها الى الفعل لا يكون الا متناهيا كما
حقق في موضعه وان اريد به التسلسل المستحيل الذي يجري برهان التطبيق
فيه فتحققه في الاعتبارات غير مسلم فان ذات العلة يتحد مع المؤثر في الخارج
ومفهوم المؤثر زائد عليها عارض لها في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر و
التاثير بالمعنى المصدري لا عروض له للمؤثر اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب
الاعتبار الذهني لما مر مرارا من ان صدق المشتق له يستلزم قيام مبدا الاشتقاق
كما ان الوجود نفس الماهية في الخارج وزائد عليها عارض لها في الاعتبار
الذهني بالمعنى الذي عرفت لا في نفس الامر والوجود بالمعنى المصدري لا يكون عارضا
لها اصلا لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني فاذن لا يلزم ان يكون المؤثر
متصفا بالتاثير في نفس الامر حتى يلزم ان يكون ذلك الاتصاف مؤثرا اخر و
يلزم التسلسل وقس على ذلك سائر الامور الاعتبارية قوله كان هناك
علة متقدمة توضيح ذلك انه لو كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات
لم ينطبق عليها شي من افراد المعلول لا يكون تحقق مطلق العلة هناك
متقدما على تحقق مطلق المعلول حيث لا يكون لشي من المعلولات تحقق في
مرتبة هذه العلة فتحقق مطلق العلة في ضمنه هناك متقدما على تحقق
مطلق المعلول ولو لم يكن علة متقدمة وانطبق كل منها سوى المعلول الاخير
على نفسه بحسب التسلسل لم يكن تحقق مطلق العلة هناك متقدما على تحقق
مطلق المعلول اذ تحقق مطلق العلة هناك لا يكون الا في ضمن احد المنطبقات
وكل منها معلول له في مرتبة علته او متقدم عليها فيتحقق مطلق المعلول
هناك اما في مرتبة مطلق العلة او متقدما عليها فقد ظهر انه لو لم علة

علة متقدمة على جميع المتطابقات في الصورة المفروضة لم يكن العلة متقدمة على
المعلول قوله والا يلزم ان ينطبق معلول الجميع فيه هذه الملازمة ممنوعة
وانما يظهر لزوم ذلك لو كان كل قطعة متناهية منها وما قيل كيف لا ونسبة سلسلة
العلل بواحد من تلك الجملة مع ان سلسلة المعلولات زادت في تلك الجملة بواحد
هي المعلول الاخير الذي لم يأخذه في السلسلة لانه لم يحصل فيه التضايف معا فلا
لم يقف سلسلة العلل بواحدة في تلك الطرف لم يكن متضايفان معا وبين
في القدر فيكون هناك معلول ليس له علة تطابقها وهو باطل بالضرورة
لا يجدي في دفع الايراد عن هذا الدليل اذ ليس فيه اثبات المقدمة الممنوعة
بل هو ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذي يأتي بعد
ذلك والذي يخطر بالبال ان يقال في توجيه هذا الدليل ان العقل يحكم بان
كل جملة سواء فرضنا علينا ومعلولا بهذا الوجه لا بد لها من علة خارجة
حتى كانت من غير فرق بين جملة المتناهية وغير المتناهية لو كانت العلل والمعلولات
المتطابقة على هذا الوجه يحتاج الى خارج متقدم له لو لم يحتج الى الخارج
كانت هي نفسها علة ومعلولا وبان العقل الذي هو معنى العلية وهذا
الحكم بديهي بالنسبة الى العقول المجردة فان العقل اذا لاحظ اجمالا ان هذه
السلسلة هو اي عدد علينا وهنا ومعلولا ليس بشيء من تلك العليات
مما فيه للمعلولات التي انطبقت عليها فربما حكم باحتياجها الى علة مكافئة
والشبهة انما نشأت من طلب التفصيل في الحكم الذي يحكم به العقل اجمالا
ونظير هذا ما يقال ان الحكم بان الموجود معدوم على الموجود من غير تفصيل
هي جوهر بنفسه وموجود من حيث ان الماهية لا تكون علة
الوجود وكذا ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الابعاد المتوا
لية يجتمع في بعد واحد فلو امكن جملة من الابعاد غير متناهية لامكن اجتماعها
في بعد فيلزم ان يكون البعد المشتمل على ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين

فان قيل ذلك جاز فيما ذكرناه ونظائره التي لا يكاد تنضبط وقد صرح
الشيخ في الشفاء في هذا البرهان هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط
بين طرفين بالضرورة وانما كان معلولا كان له علة وما كان علة
كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير
المتناهية معلولة ومعلولة لا واحد من احادها الا وهو معلول وعلة
ايضا اما انها علة فلكونه على الحكم الطرف المفروض واما انها معلولة
فلانها متعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلولات لا بد ان يكون فلا [illegible]
ان سلسلة العلل معلولة وعلة وبيان كل ما هو معلول وعلة وسط
فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا طرف و
ارتج هذا الكلام وبيانه ان كل وسط بالقياس الى طرفيه [illegible]
واحد من احاد تلك السلسلة من تلك الاحاد وكذا كل قطعة متناهية اخرى
منها وليس كل الاحاد باسرها وسطا لان حكم الكلي الافرادي قد يخالف
حكم الكلي المجموعي مما هو طرف ووسط فله طرف اعني كل واحد وكل قطعة
متناهية وما لا طرف له فليس وسطا اعني السلسلة الغير المتناهية
التي هي الاحاد باسرها وهذه الشبهة نظير ما يرد على سائر البراهين
ويندفع بمثل ما ذكرناه هناك وهو ههنا ان يقال العقل يحكم بان مجموع
الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية وغير المتناهية
وحكم الفردي وان جاز ان يخالف حكم الكلي لكن قد يحكم العقل بعدم المخا
لفة في بعض المواد وهذه المادة منها فلو وجدت السلسلة الغير المتنا
هية التي كل واحد منها علة ومعلول كان المجموع وسطا من غير طرف
والشبهة انما نشأت من منع وجود السلسلة المفروضة له تخرج وجودها
له مع [illegible] بها لا يحكم العقل بان مجموع الاوساط وسط بناء على ان
توجه السلسلة المفروضة بنا في تلك المقدمة اما اذا فرضت تلك المقدمة على

النقل السليم من عن التفصيل فيحكم به كما في النظاير التي مرت والبيان في
هذا سه الحكم الكلي وفيه بحث لان غاية ما لزم من توسط كل جزء من اجزاء السلسلة
ان يكون السلسلة وسطا منفصلا اي متوسطا كثيرة هي بتوسط جزء منها
ولا يلزم من ذلك ان يكون وسطا بتوسط واحد فهو توسط مجموع السلسلة
من حيث هي مجموع بين امرين كما انه يلزم من تقدم كل واحد من اجزاء المجموع
عليه ان يكون المجموع متقدما على نفسه تقدما متفصلا اي تقدمات كثيرة هي تقدم هذا
الجزء وتقدم ذاك الجزء وتقدم ذلك الجزء ولا يلزم ان يكون المجموع متقدما على
نفسه بتقدم واحد وبهذا يندفع ما ذكرنا انه لما توسط كل واحد من اجزاء العشرة
متوسط بين امرين يصدق ان العشرة المذكورة متوسط جزء آخر او له
يصدق ان مجموعها من حيث المجموع متوسط بين امرين والتوسط المنفصل
بالمعنى المذكور لا ينافي عدم التناهي كما لا يخفى **قوله** او من اجزائها ما يكون علة
بهذا المعنى لا يذهب عليك ان الشق مقصوران يكون من جانب العلة فقط
بان يكون علة كل واحد من آحاد السلسلة غير متناهية دون معلولاتها
ويتصور ان يكون من جانب المعلول فقط بان يكون معلولة كل واحد من آحاد
السلسلة غير متناهية دون علله ويتصور ان يكون من الجانبين بان
يكون علل كل واحد منها ومعلولاته كل منهما غير متناهية والجزء الذي يكون
ان يكون علة مستقلة بجميع السلسلة كما قرره الشارح انما يوجد على التقدير
الاول دون الاخيرين **قوله** ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج
الى علة فلا يستغنى بذاته الخ قال بعض الفضلاء هذا غلط فاحش
لان ما نحن فيه من قبيل الاحتياج الى علة لمعلول المستقلة بها ونما
لان المعروض ان جزء الجملة علة مستقلة للجملة وعلية مغايرة لها غير
صادرة عنه وليس هذا من قبيل حركة الحجر بالنسبة الى معلوله تماما
فان علته البسيطة علة مغايرة بل هي علة بعيدة فقط بخلاف ما نحن فيه

الجزء المعروض فانها علة مغايرة قريبة بالنسبة الى الجملة وان كانت
بعيدة بالنسبة الى الجزء الذي هو معلول الجزء المعروض وفيه بحث اذ ورود
الاعتراض على تلك المقدمة ان اخذت عامة ظاهر وان خصت بما نحن
فيه وهو ان يكون ما هو معلول الاخر علة مستقلة للجملة فلا يتاتى العادة
علة له في الجملة استقلاله في الجارة لانه علة المغاير له في الجار
الجملة جزو منها واعانة الجزء له يتاتى في استقلال الكل **قوله** انما يمكن جمع
عبارة بل هي ممكنة لا اشتباه في ذي مسكة ان الممكن سواء يكون واحدا او قد
كثيرا وان احتياجه الى السبب لصفة الامكان له لصفة الوحدة او الكثرة
فكما ان الممكن الواحد يحتاج الى السبب كذلك الممكن الكثير يحتاج اليه فظهر
ان نفي كون الآحاد ممكنا واثبات انها ممكنة لا يمنعن استغنائها عن
السبب قطعا لصحة ان يكون سببها جميع اسباب الآحاد وصح
ان يقال جميع تلك الاسباب التي هي علة السلسلة اما عينها او داخل فيها او خا
رج عنها او بسياق الكلام وقوله وما يقال من ان وجود الآحاد
غير وجود كل واحد منها كلام خارج عن التحصيل لانه مغايرة وجود الآحاد
لوجود كل واحد منها ظاهرة لا سترة بها كيف لا ووجود كل واحد منها
جزء لوجود الآحاد بالاسر **قوله** ماله مثل ان يفرض الجملة التي يفرض فيها الالوف
الخ فيه ان هذه المتصلة صحيح عند من لم يجعل الجملة التي تقدر فيها الالوف متكثرة
في جميع السلسلة فان كل جزء من اجزاء السلسلة وترك سبع مائة وسبع وتسعون
جزءا ثم اخذ جزء آخر وترك مثله وهكذا الى غير النهاية يكون هذه الجملة من
الآحاد يقدر فيها الالوف ولا يلزم منه جميع ما ذكره ومن جملة هذه الجملة في
احد الطرفين فان قيل تطبيق عدد الالوف على الآحاد لبطلان انتقال
الزيادة لا الى جانب اللا متناهي كان رجوعا الى برهان التطبيق بعينه
وفيه بحث لان الآحاد المتجاوزة الكثيرة كما اشتمل على الآحاد المتجاوزة القليلة

وان اشتملت على الآحاد المتوافقة العلية ايضا مثلا لو كانت المجاورة
الكسيرة ما بين كسان يتخلى فيها عشر متجاوزة وعشرون كذلك الى عشر ذلك
وان يتخلى فيها ايضا عشرة غير متجاوزة بان حصروا احد وترك قسمه ثم حصر
واحد وترك قسمه وهكذا ولما كانت الاجزاء المتجاوزة من السلسلة المتو
وضة الى غير النهاية وزائدة على عدة الالوف وان اشتملت على الآحاد
المذكورة الوافقة فيها ايضا فان يشتمل على الاحاد المتجاورة بعدة الالوف
واشتملت على الاحاد المخصوص بعددها ايضا ولو اشتملت السلسلة على
الاحاد المتجاورة بعدة الالوف المذكورة لزم صدق المنفصلة المذكورة
على ما لا يخفى **قوله** وبذلك انه لسان ان طرفي التعمق اي سكان العلية
والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلة كعنو المعلول منها لا يتقدم
لاحدهما على الاخر اصلا فله يحكم العقل بانه يتحقق العلية اولا تحقق المعلولية
ولا بانه يرتفع المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة
يتحقق اعلاه ثم يتحقق ذات المعلول وبانه يرتفع اولا ثم يرتفع ذات المعلول
وذلك لان العلية والمعلولية متصاحبان متضايفان وبها اسكان في الوجود جزء
وفي الارتفاع ايضا كما حقق في موضعه وحمل كلام المتن على هذا اولى
مما حمل الشارح عليه اما اولا فلسلامته عن الايراد المذكور في الشرح واما
ثانيا فلبقاء العلية على عمومه كما هو الظاهر واما ثالثا فلان حاصل
الكلام على ما ذكره الشارح انه اذا كان الفاعل موجودا كان المعلول
موجودا واذا كان معدوما كان معدوما وليس كذلك مع كلية كونه
المعنى بقوله والفاعل في الطرفين واحد كبير فايدة **قوله** اقول هذا وقد
يجوز ان يكون الوجودي بحيث قيل الاولى انه بعد تسليم ان علة الفاعلية
علة فاعلية لعدم المعلول لزم في هذه الصورة ان يكون عدم الواجب
تعالى عن ذلك علة لامر وجودي وكون عدمه محالا ينافي عليته فان عدم

الفعل

الفعل الاول معلول العدم معا وعلة له لكن لما كان العلة ممتنعا بذاته كان المعلول
ممتنعا بالغير فلو كان الواجب علة لامر عدمي لكان عدم علة لامر وجودي والتا
لي باطل والمقدم مثله لانتفاء عدم محال لجاز ان يستلزم محالا وهو عليه الامر الوجودي
لانا نقول اللزوم ههنا هو ما فرضنا من كون الواجب علة لامر عدمي فانه
قد ثبت انه يستلزم كون لامر وجودي وهذا اللازم محال سواء كان ذلك العدم
محالا او لا فان المفروض المذكور محال وفيه بحث لانه قد يكون عدم محال فله
بيان علية في غير الممتنع لان اتصاف عدم العلة بعليته لعدم المعلول انما
يكون في حال وقوع عدم العلة لا في حال العدم وقوعه كما ان اتصاف وجود
العلة بعليته لوجود المعلول انما يكون حال وقوع وجودها لا في حال عدم
وقوعه فاذا كان وقوع عدم العلة لم يتصف بالعلية اصلا فكان الكو
جه ايضا كذلك وما نحن فيه من علية عدم الواجب تعالى عن ذلك لعدم
العقل الاول غير مسلم وانما يكون علة لو كان له وقوع في الواقع وليس
فليس ولما كان كذلك فلم يلزم من كون الواجب علة لامر عدمي ان يكون
عدم علة لامر وجودي كما حسبه مردود بانه يجوز ان لا يكون لكنه علة
فلا من المبني ان الامكان علة لله حاجة نسبة فسمي محتاجا اليه فكل
ممكن علة لامر محتاجا اليه سواء وجد او لم يوجد اصلا نعم ان كان موجودا
يلزم تحقق المحتاج اليه وان لم يكن موجودا فلا فكل ممكن لعلة بحسب نفس
الامر ممتنعا كانت العلة او ممكنا موجودا او معدوما فالعلة المذكورة تكون
معلولة له موجودة لكونها امرا وجوديا فيكون عدم ذلك الوجودي بحيث يتحقق
مما فالمفروض كون الامر الوجودي علة ايضا لعدمها فيمتنع علية منتفية
فلو كان الواجب علة لامر عدمي لزم اجتماع العلتين على معلول واحد هو
ذلك الامر العدمي وهذه الملازمة ظاهرة مما ذكرناه ولا يتوجه المنع الذي
ذكره الشارح نعم بقي الكلام ههنا في بطلان الكتابة على ما يقال انه لا بد العلة

المستغنى عما سوى الذي هو ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة للملكة وعدم الواجب
ممتنع فلا يجوز مع ذلك الامر الوجودي الذي فرض علة للعدمي وعلى تقدير كون
علة الملكة امرا ممكنا يجوز ان لا يجتمع مع الوجود الذي هو علة العدمي فلا يلزم
التوارد على سبيل الاجتماع حتى يكون محالا ويندفع بانه على تقدير تحقق
الامر الوجودي المفروض علة للامر العدمي لا يخلو اما ان يوجد الوجودي الذي
هو علة ملكته اولا وعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم اجتماع
علتين مستقلتين لا يخلو الامر لزوم اجتماع النقيضين على التقدير الاول والجواز
ان يتخلف احدهما العقد بشرط لا انا نقول التردد في العلتين المجتمعتين شرائط التا
ثير فان نقول على تقدير تحقق الوجودي المفروض علة للامر العدمي في جميع
شرائط التاثير لا يخلو اما ان يوجد الوجودي الذي هو الملكة مع جميع شرائط
ايضا ويسوق الكلام الى آخره وفيه بحث لا انه ان اريد بقوله لاحتمال
علة الله محتاج له علة احتياج الطرف الواقع من الممكن الى علة فلا يلزم
منه للطرف الغير الواقع منه وحينئذ صار ان يكون ملكة العدم المذكور غير واقعة
فلا يكون له علة كما ذكره الشارح وان اراد انه ايضا علة احتياج
الطرف الغير الواقع من الممكن الى علة فلا نسلم كيف ولو كان الطرف الغير
الواقع من الممكن علة في الواقع لزم تخلف المعلول عنها حيث يكون العلة واقعة
واقعة ومعلولها غير واقع ولعل من يجوز ان يجتمع عرفان يكون كل منهما
عند الانفراد علة مستقلة لعدم كعدم جزئي مركب فان كل واحد له الانفراد له
يكون علة مستقلة لعدم المركب وعند اجتماعهما معا فقد يكون عدم المركب
مستندا اليهما وليس ذلك مستلزما التوارد العلتين المستقلتين فلم لا يجوز ان يكون
الوجودي الذي فرض انه علة عدم وعدم الوجود الذي هو ملكة ذلك العدم
من هذا القبيل حتى لو انفرد كل منهما كان علة مستقلة وعند اجتماعهما يكون
العدم المذكور مستندا اليهما ولا بد لنفي ذلك من دليل قال بعض الفضلاء له شكر

ان لكل ممكن محتاج في وجوده الى فاعل وجوده عند وجوده سواء
كان ذلك الفاعل موجودا بالفعل اولا فاذا فرض استناد عدم ذلك الممكن
الى علة وجودية فلا بد ان لا يتحقق الفاعل الموجد لذلك الممكن عند تحقق تلك
العلة الوجودية التي استند اليها عدم ذلك الممكن والا لزم اجتماع وجود ذلك
الممكن وعدمه لتحقق علتيهما فاذا عدم ذلك الفاعل الموجد عند تحقق علة
عدمه يلزم ان يتوارد على عدم ذلك الممكن العلتان لان عدم الفاعل
علة لعدم المعلول وان فرض عدم تحقق ذلك الفاعل راسا فان كون عدم
العلة علة لا يتحقق بعدمها الكائن فانه يقع ما قيل من انه يجوز ان لا يكون
للملكة علة لما مر ان الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة له في الممكنات
ماله بدل في الوجود الا ابدا وما ذكره هذه القائل انه لم يعلم ذلك
يجوز ان يكون علة الواجب ومع ذلك لا يتحقق المعلول لاحتمال ان يكون
وجود المعلول موقوفا على شرط لم يتحقق مما لا ينبغي ان يلتفت اليه لان
عدم الشرط ايضا علة لعدم المعلول فيلزم التوارد المذكور فنقول ان
يقال انه يلزم التوارد المذكور في علية الوجود لذا تما لو فرض كون الملكة
معللة بالوجود وكون عدم العلة علة ولا شك ان الممكن ربما يستلزم
بسبب الغير كعدم المعلول الاول المستلزم لعدم الباري فانما يلزم استلزام الممكن
لذاته المحال وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فان اراد ان العلة التامة للوجودي
يكون موجودة فلا نسلم ذلك وان اراد ان الفاعل المستجمع لجميع شرائط
التاثير موجود فمسلم ولا محذور له لجواز ان يكون عدم الوجودي الذي فرض علة
العدمي شرطا للتاثير للملكة ويكون عدم وجود الوجودي لاحتمال ان يكون عدم
العدم وجودا الا انه شبهة في بطلانه كما يسوع ولعل المستدل بنى كلامه على ما
هو المشهور وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بقوله لكل ممكن محتاج في وجوده
الى فاعل انه لا بد له حال كونه موجودا من فاعل كذلك بحيث يجوز ان لا يكون

موجبا فلا يكون له فاعل وكذا ان اراد انه لو وجد لكان له فاعل لجواز
ان لا يقع التقدير المذكور ح لا يكون له فاعل وان اراد ان الممكن موجودا
كان او معدوما فاعله يكون وجوده عند ذلك او جد فتم لان وجوده اذا
لم يكن واقعا لم يتصف بالمعلولية فاذا اتصف هي بها عليته ح لزم تحقق
احد المتضايفين بدون الآخر وهذا بتكامنا في الوجوديين كالاخوة و[illegible]
فلم لم لا يجوز اجتماع امرين يكون كل منهما عند الانفراد علة مستقلة لعدم
امر ولا يكون هذا التوارد مستحيلا عند الاجتماع يكون المعلول مستندا اليهما
معا لا الى كل واحد واما ما قاله من ان التوارد المذكور وان لزم من مجموع امور
بعضها علية الوجود للعدم وكون العلة معللا بالموجود وكون عدم العلة
علة لعدم المعلول لكنا نعلم يقينا ان كون الممكن معللا بالموجود وكون
عدم العلة علة المعلول واجتماعهما ليس محالا فلو كان التوارد المذكور لازما
للمجموع محالا فانما نشأ ذلك من علية الوجود للعدم فيكون علية الوجود
للعدم محالا وهو الذي علينا ما اورده قوله لجواز ان يكون وجوده موقوفا
على شرط انه قبل انتفاء جزء منه ح لا يكون العلة الفاعلية بذلك الممكن مع
وجوده بشرايط فيكون علة العدم انتفاء الفاعل من حيث انه فاعل بالفعل
وان كان ذاته موجودا وله شك ان مراد من يقول بهذا الوجه ان انتفاء الفا
عل بهذا المعنى علة لانتفاء المعلول هذا ولو استدل على هذا المطلب بانا نعلم
قطعا ان انتفاء علة الممكن كاف في عدمها سواء وجد الامر الوجودي الذي
فرض كونه مؤثرا في عدمها او لم يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته
بعض وله لم يختلف حال الشيء وجودا وعدما وجودا اخر او عدمه لم يكن
الآخر علة قطعا فيلزم ان لا يكون عدم جزء الآخر علة لعدم المركب بعض
او يقال انتفاء شرط الايجاد كاف في عدم المعلول سواء وجد ذات الفاعل
او لم يوجد فلا ان ثبوت المعلول مع انتفاء علته بعض واذا لم يختلف

حال الشيء وجودا وعدما بوجود آخر وعدمه لم يكن الآخر علة قطعا فيلزم
ان لا يكون عدم جزء الآخر علة لعدم المركب بعض لم يكن الآخر علة قطعا
فيلزم ان لا يكون عدم ذات الفاعل علة العدم المعلول ونظاير ذلك اكثر
من ان يحصى وفساد الاستدلال المذكور مما لا يخفى فان كون وقوع امر كافيا
وقوع آخر لا يقتضي وقوع الآخر بوقوعه فضلا عن ان يقتضي انحصار
وقوعه بوقوعه قوله انما الوجوب اللازم للفعل لاشتراك المعلول وان
توقف وجوده على كل واحد منهما علة لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله
واجب الحصول والوجود دون غيره ولذلك يقال له المقتضي والموجد وما منه
الوجود والقابل لا يقتضي المقبول ولا يجعله واجب الحصول بل يستوله الا استعداد
وجود المقبول فيه وهو ضرب من الامكان ومن ثم قيل نسبة القابل الى
المقبول بالامكان فالفاعل يوجب المعلول والقابل له يوجبه بل يحققه فله
يكون القابل فاعلا وعلى هذا التقدير له به النقض بالفاعل المستجمع جميع
شرايط القبول الا انه وان كان حصول المقبول منه واجبا لكن القابل لا يكون
مقتضيا لحصوله موجبا له بل الاقتضاء والايجاب من قبل الفاعل ليس الا
ولا يرد النقض ايضا بان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان من جهة
القابلية فيكونان من جهتين ولا محذور فيه لان ايجاب الفاعل للمقبول
متقدم على قبوله الذات وامكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله
فلو كان الواحد يستشعر الذي لا تعدد فيه اصلا فاعلا لشيء وقابلا له لكان
فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه ويقتضيه وجهة بها يمكنه
ويمكن حصوله فيه بعض قوله ويرد عليه ان القابل ان قيل القابلية اما
عبارة عن كون الشيء منشأ للقبول الا [illegible] فكذا اذا اريد بها الاستعداد و
اما عبارة عن كون الشيء جايزا له مضاف باله ثم كما اريد بها الامكان
الذاتي ولذا اعتبر معهما تحقق شرايطهما وارتفاع المانع عنهما انه يقتضي

حصول الاثر بالفعل من حرارته او اسخفافه وكذا الاخير من شرايط التاثير وارتفاع
المانع عنه حاصل منضم التاثير بالفعل فعلم ان القابل من حيث انه متصف بالفعل
بالقابلية له يجب به وجه المقبول منه مع متبينا له او يمكن الاتصاف به بخلاف
الفاعل من حيث انه يتصف بالتاثير بالفعل فاختلفت الجهة اذا كان منشاؤها
عدم الفرق بين القابلية وبين المقبولية بالفعل بمعنى الاتصاف فانه بالحيثية
هو المقبول لا القابلية وفي قوله فانه بالحيثية هو المقبول بحث فلو اجتمعا
في شيء من جهة له قال بعض الفضلاء لا شك ان الجهة التي اجتمع الفعل والقبول
في شيء واحد من تلك الجهة هي الجهة التي يجمع بين الفاعل فاعله والقابل قابله من
تلك الجهة ايضا مرجع وجوب الشيء من حيث كون الفاعل فاعله وامكانه
من حيث كون القابل قابله اي وجوب الشيء وامكانه من تلك الجهة الواحدة اعني
الجهة التي بها وجب الشيء وامكانه لا يدفع اجتماع المتقابلين في شيء واحد من
جهة واحدة فالدفع ما قيل من ان امكان الوجوب من جهة الفاعلية وامتناعه
من جهة القابلية فامكان الوجوب وامتناعه من جهتين مختلفتين هما الفاعلية
والقابلية لا من جهة واحدة ولله محرره في ذكر هذا كله ... شر
وان اندفع بما ذكره هذا الفاضل ايراد الشارح على المجيب حيث اعترف المجيب
اجتماعهما من جهة واحدة لكن لا يثبت بمقتضى هذا الجواب ما ادعاه المحشي
من ان الفعل والقبول متنافيان اولا يلزم من عدم اجتماعهما من جهة واحدة
تنافيهما فان السؤال بحركته مثلا لا يجتمعان من جهة واحدة مع انهما ليسا
بمتنافيين وفيه نظر لان لا تم له قبل البطلان قوله المحشي انه ليس ما هيته
مقتضية لعلية تشخص اخر مطلقا حيث يكون الخصوص مستندا الى الخصوص
ويكون مقتضى الماهية ان يكون علة تشخص الخروج يكون كل فرد منها
علة لتشخص لخصوصياته فيلزم لا تناهي اشخاصها كما ذكره له
ربه وليس مراده كون ماهية مقتضية لعلية تشخص حتى يرد ما ذكره الشارح

ثم ان اللازم ح كون كل فرد علة لذلك الشخص المعين لا عدم تناهي الاشخاص فان
ذكر مع اله بزهب اليه الوهم كيف وح يلزم ان يكون ذلك الشخص المعلول علة
لنفسه وفيه بحث لان المعنى الذي حسب انه مراده مع قلة جدواه وعدم ذهاب
الوهم لا دلالة لعبارة المحشي عليه وافق كلامه هنا مبني على ما حققناه
في مباحث الماهية من ان تشخص الشيء ليس الا عبارة عن ذلك النوع مقرونا
بالعوارض المشخصة المميزة له الخارجة عنه وحصص الكلام بالعنصريات لكون
انواعها كثيرة الافراد وعلى هذا فتوجيه النظر المذكور ان حاصله
ستدله ان الشخص العنصري كشخص من النار لو كان علة ذاتية لتشخص
اخر منها وكان تشخص النار هو الماهية النوعية مقرونة بالعوارض المشخصة
المميزة الخارجة عنها كان المقتضي والمقتضى كلاهما هذه الماهية مقرونة
بالعوارض المميزة الخارجة عنها فح يكون حصول الشخص الثاني مستندا
لحصول الماهية النارية وهي لا محالة تكون في ضمن شخص اخر منها فحصول
ذلك الشخص الاخر لكونه ايضا نفس الماهية النارية مقرونة بالعوارض
المذكورة مستند لحصول الماهية النارية مرة ثالثة فتحصل لا محالة في ضمن
شخص ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا يخفى ان هذا ان يكون كل شخص
منها علة لذلك الشخص الاخر المعلول فرضنا كما حسبه الشارح لان تشخص هذا
الشخص عن الاشخاص الاخر المذكورة انما هو بالعوارض الخارجة عنه و
هي غير مستندة الى الماهية النارية ليلزم تحققها في كل معلول من تلك
المعلولات بل هي مستندة الى امور اخر يتبع حصولها هناك وطالما كان
للماهية في كل نشاة من نشآت وجوده عوارض اخرى كما حقق
في موضعه كان لكل معلول من تلك المعلولات ايضا عوارض اخرى فيلزم
الصور كالمفروضة وجود اشخاص غير متناهية وهو الخلط بين ...
الشخص من العنصريات قال بعض الفضلاء لانم ثبوت الكلية على تقدير

كون العلة بحسب الماهية ايضا لان المفهوم من الكلية ههنا ان لا يكون شخص
من النوع علة لشخص آخر منه كان العلة والمعلول متحدين في الماهية
او لهما في تصوره اختلاف في جهة التشخص من النوعيات لجواز ان يكون احدهما
اولى بالعلية من الآخر مع كون العلة بحسب الطبيعة والجهة ولو خص
الكلية وقيل المراد ان اشخاصا من النوع بان لا يكون علة لشخص منها
الذي يكون معه متحدا في الجهة يكون التفسير متعلقا على انا نقول ليس المراد
بالعلة المنسية ههنا العلة التامة لظهور ان اشخاصا من العنصريات لا يكون
علة لشخص آخر مطلقا حتى او يخصص المعنى بالتامة لنا فعلى هذا يجوز ان
يكون فاعلية شخص من العنصر من العنصري بحسب جهة بشروط بشرط
لا يغاير تلك الجهة ذلك الشرط الا في ضمن ذلك الشخص الذي فرض علة فيكون علية
هذا الشخص ادوم بحيث وبه بحيث له جميع العنصريات بشوبان هذا الحكم لا
قسام العنصر والتوابع لا لذا نقص ولو اريد ان هذا الحكم للعنصر عنه
فقيل ليس شخص من العنصر علة لشخص آخر منه دون ان يغاير من العنصريات
او لصح على هذا التفسير يحمل الكلام ان ليس شخص من نوع من الانواع
العناصر علة لشخص آخر من ذلك النوع ولا يطلق في جمل هذه العبارة على
هذا المعنى لا يخفى ومع لا ينرض منها ولا تخالص المختلفة الجهة ثم المراد بالعلة
المنفية سواء المتصف بصفة العلية في نفس الامر كما هو المتبادر فيلزم
لان يتصف المعلول بصفة المعلولية فيها لان العلية والمعلولية متضايفتان
مستلزم لوجود المعلول ولا يحتاج في ذكر ما يكون فاعلا بشرط عنه فقد ان
ذكر الشرط لانه يخرج له يكون متصفا بالصفة العلية في نفس الامر فقدان شرطها
فلا يتوجه ما ذكره في الملاوره   وبالجملة ان العلة بين الماهية
يثبت ان العلة بين الماهية لما كانت الماهية متحققة في ضمن شخص ومرة
آخر لم يكن محتاجا اليها في ضمن الشخص الاول امكان وتوقع المعلول بها

حال كونه في ضمن شخص ثان ولا في ضمن الشخص كما الامكان وتوقع المعلول بها حال كونها
في ضمن الاول فلو كانت علة في ضمن احدهما دون الآخر لزم ان لا يكون العلة عين
الماهية في ضمن الشخص المذكور محتاجا اليها بل يكون مستغنى عنها وهذا هو المراد
من استغناء المعلول عن الشخص في كونه علة فيه [illegible] ان يقال
مراد المص انه ليس الشخص من العناصر بماهيتها المشتركة ساير افراده علة لشخص
شخص آخر وهذا الحكم نعم المشاركة الحقيقية والنوعية ولا يتوقف على
التساوي اشخاص العناصر في الجهة النوعية وفيه بحث اما اولا فلعدم
دلالة العبارة الكتاب على هذا المراد واما ثانيا فلو نزل ان اراد ساير
افراده ساير افراد العناصر كما هو الظاهر فمنها ولا المشاركة اذ ليس
شخص من العناصر مشاركا لساير الاشخاص في ماهيته نوعية لان العناصر
انواع مختلفة وقد صرح بانه نعم المشاركة النوعية بحيث وان اراد
ساير [illegible] ذلك الشخص [illegible] ليس شخص من العنصريات علة لشخص
الآخر من العنصريات من جهة اخرى وكان ذلك الشخص لماهيتها المشتركة
بينه وبين ساير افراده تلك الجهة علة في نوعي فيجوز ان كل شخص من
اشخاص النوع [illegible] الاشخاص ذلك النوع حال كونه مقرونا
بالعوارض المخصوصة الخارجية عنه فلا مجال لكون اشخاص كل نوع من تلك
الانواع متساوية بحسب الجهة ولذلك [illegible] لو استدل بما هو عن
كل واحد منها التصور الجزئي قال بعض الفضلاء ان كان ما ذكره من
التصور الجزئي والارادة باختيار ما يحتاج الى التصور والارادة اخرى
كذلك فيه وان كان اضطراريا لكون الفعل اضطراريا ايضا لان
الشوق المنبعث عن التصور وتحريك العضو الحادث من الارادة لو
كان اضطراريين فلو يكون الاسباب للفعل الاختياري اختيارية
فلا يتصور كونه اختياريا فعما يقال من ان الوجوب بالاختيار محققا

للاختيار مما يفيد لان اضطرارية الاسباب ينافي القدرة بمعنى جواز الفعل
والترك سواء رسم بعضها ارادة التصور سببا يقدر على ان يلاحظه محاسنه
فيشتاق اليه وعلى ان يلاحظ مساويه فلا يشتاق اليه يقدر بعد الشوق
اليه ازالة هذه الشوق بالتامل في مفاسده بحيث له يقدر على ازالة الاجماع
لان الشوق الكامل المستلزم للفعل فالشوق من جنسان احدهما الشوق
الناقص الغير المستلزم للفعل للعزم البالغ يا ان يزول قبل صدور الفعل و
الثاني الشوق الكامل المستلزم للفعل المنافي لزواله قبل صدور الفعل
والمسمى بالاجماع ولذلك لم يعد الشوق فقط اختيارا واصلا من مبادي الا
فعال الاختيارية بل قسم الى قسمين وعد كل منهما مبدا على حدة قوله
لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على حد نظر لان تصرفه بمسا
في الذات صار المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال
يجب صدوره عن راي كلي فيجب سيتوجه المناقشة في توقف الفعل على
التصور الجزئي مطلقا فان قيل قد قيد المص الفعل بالصادر منا وليس في
افعالنا ما لا مثل له من نوعه فلا يرد النقض قلنا على تقدير التسليم اذا
جوزتم صدور الشيء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن راي
كلي منحصر فيه وان لم يكن نوعه كما قيل في علم الواجب بالجزئيات لان كلا
منها معلوم له تعالى بوجه كلي في ذكر الجوز وما الفرق بين النوع المنحصر
في فرده والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الاول
دون الثاني بل لم يكن بيان واعلم انهم استدلوا في الفلك قوة شاعرية
جسمانية يحصل بها الادراك الجزئي الذي هو مبدا الحركة الشخصية متمسكين
بان الراي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وبه علم النقض المذكور
وما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والحركة
الغير قارة ما لم ينضم اليهما امر غير قار يحصل ان يقتضي امرا غير قار والا لزم

تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر هذا كلامه وقال
بعض الفضلاء لا يجوز ان يصير الكلي الذي يكون الادراك حظ العقل الاختياري
منحصرا في شخص فلا يكون فيه اخر غير ذلك العقل الجزئي وتساوي نسبته
الى الجزئيات المفروضة بالصدق ويحمل عليها انه يفيد كما قالوا عليه في علم
الله تعالى بالنظام الاحسن فرعوا ان علمه تعالى بنظام هذا العالم الاحسن
وان كان على نحو كلي ما دل عليه كلام المص في شرح الاشارات
الا ان هذا الكلي لما كان منحصرا في هذه النظام المشاهد لم يكن لوقوع
غيره يكفي ذلك في تمثيله وفيما بحثه لفظ الكلي على ما نص عليه في الشفا
يطلق على معنيين احدهما بالمعنى نفس تصوره من فرض الشركة فيه والثاني
المشترك واريد هنا المعنى الثاني انه الذي يتساوي نسبته الى الامور
التي المعتبرة المشتركة هنا دون المعنى الاول والظهور عدم التساوي في نسبة
الكلي الى الامور التي لا يمنع نفس تصوره من فرض اشتراكه فيه لجواز ان
يكون بعض منها بحيث ان يكون فرده في نفس الامر دون بعض
اخر والجزئي المقابل للمعنى الثاني ما لا يكون مشتركا سواء صح فرض اشتراكه
اولا فالدعوى هنا ان المتصور الذي يشتاق الفاعل اليه ويفعله
باختياره لا يجوز ان يكون مشتركا فيكون جزئيا بهذا المعنى ولا شك ان الراي
الكلي المنحصر في فرده ليس مشتركا فيكون جزئيا بالمعنى المراد من الجزئي هنا و
يجوز ان الصدور عنه بالاختيار ولعل الناظر حمل الكلي المذكور هناك
على المعنى الاول وحسب ان التصور الجزئي ان المتصور الصادر بالاختيار
لا بد ان يكون جزئيا بالمعنى المقابل له وحسب انهم لا يجوزون عن راي كلي منحصر
في فرده وليس كذلك لان تساوي النسبة الذي استدلوا به انما يكون في المعنى
الثاني دون الاول كما بيناه واما ان علم الواجب بالجزئيات على الوجه الكلي
فليس معناه ما اجمع عليه انه تعالى يعلم الجزئيات بكلي منحصر فيه بل معناه انه تعالى

بلغ البحث خصوصيته لكن يختلج بالبال ما يخالف ذلك فإن اشتراكه لا يدل على ذكر من خواص
الادراك الحسي كما فصلناه في مباحث الماهية ويدل على مغايرة الشوق
كون الانسان يحب فإن قيل ان عرف الشوق الذي هو ينقسم الى الشهوة والغضب
وحكم بأن الشهوة مفوضة بيد الشيخ وقال الاستاذ المحقق قدس سره
في حاشية شرح التجريد ان الشهوة مثلا غير مقدور للبشر يخلق في الواردة
وكذا النفرة حالة يجعله غير مقدور يخلقه في الكراهة وقد يحصل الانسان
ما لا يريد بل يكرهه كاللذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه
بل يتنفر عنه كشرب الدواء عند المريض ولذا قالوا ارادة المعاصي مما يوجد
دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة قد يوجد عليها دون الشهوة انتهى
وكلامه هذا مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن
ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد
صرح بذلك بعضهم وفيه بحث واما اولا فلان الارادة لو كانت مقدورة
وقد عرفوا القدرة بانها صفة مؤثرة على وفق الارادة فلزم ان يتعلق
بالارادة ارادة اخرى وهي ايضا مقدورة فيتسلسل ارادة ما لا نهاية له وهذا
واما ثانيا فلانه اذا كان الميل الذي جعله مبدأه فله ارادة شديدة حينئذ
يكون اجماعا صدور الفعل الاختياري بدون الميل الارادي هو ومن هذا
يعلم كلام الشيخ ليس مبنيا على هذا التفسير فانه حكم بان الاجماع ارادة
جازمة من ان حيلتها او غير حيلي ثم الظاهر ان الشوق الذي من مبادي الفعل
الاختياري اعم من ان يكون منبعثا عن ادراك الملايم في الشيء اللذيذ
وفي الشيء النافع او يكون منبعثا عن ادراك المنافرات من الشيء والمكروه ويخص
باسم الشهوة فيجوز وجود الارادة بدون الشهوة ولا يجوز وجودها
بدون الشوق كما في الدواء البشع وقد فسر الشهوة بالشوق نحو طلب
منبعث عن ادراك الملايمة في الشيء اللذيذ والنافع حيث قال ويسمى شهوة

ولا شك ان الدواء البشع نافع والشوق نحو طلبه منبعث عن ادراك الملايمة
في الشيء النافع فلا يكون مما يشهد به وجدان الملهم الا ان يخص الشهوة بنوع
آخر فلم يلزم وجود الاجماع بدون الشهوة فضلا عن ان يلزم وجوده بدون
الشهوة قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الحيوان ما لم يشتق الى شيء يتخيل با
شتياقه او يكرهه ولم يتشوقه لم ينبعث الى طلبه قالوا ان مبادي الافعال
الاختيارية ح لا يخفى ان ذكرنا ما يليق بالمقامات المناسبة دون المباحث
الحكمية على ان دعوى الاغلبية في حيز المنع فانه ان اريد بالارادة الميل الا
ختياري كما يقتضيه مقابلته الشوق المفسر بالميل الطبيعي الغير المقدور فيه
ان منشأ الميل المذكور لا يكون اختياريا فانه اذا حصل للشارب التصديق بنوع
باللذة وكانت تلك الاعراض غير مانعة حال ترتب عليه الميل التام الموجب
للفعل من غير اختياري كيف ولو كان الميل المسمى بالارادة اختياريا
لاحتاج الى ارادة اخرى وتسلسل لا يقال الفعل الاختياري قد يترتب
على الشوق دون الارادة على ما ذكره الشيخ من ان القوة مباديها
وربما بنا على الغالب لانا نقول على فرض التسليم يحتاج الارادة
فيها الى شوق آخر يعلم بالوجدان السماوة او لا يجد الشوق الى الحالة المسماة
بالارادة بل لا يتصور الارادة حال الفعل اصلا انما يتشوق الى الفعل
المتصور المصدق منافعه كما يشهد به الوجدان وان اريد بها الميل
التابع للروية فيكون وصفها بالاختياري باعتبار ان مبدأه هو
الروية اختياريا يتوجه عليه ان الافعال الصادرة عن الحيوانات العجم
بأسرها خالية عن هذا الميل لعدم الروية فيها وان الافعال الاختيارية
الانسانية قد يخلو عنه كما اعترف به اكثرها ايضا خالية عن الروية
فان المتكلمين في الشهوات اكثر من التابعين للعقل ثم الافعال التابعة اكثرها
مخالف لمقتضى الشوق الغريزي فهي تابعة للارادة بدونه فاكثر الافعال الارادية

مرتب اما على الشوق بدون الارادة بهذا التفسير او بالعكس فنادر بما
في الاغلب لخمسة او اربعة كما ذكره وفيه بحث اذ اشتراط له بالارادة على
ما يشمل الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع او عن
ادراك المنافاة في الشيء المكروه وعلى ما صرح به بقوله وجعله الاجماع المسمى
بالارادة ولا يبعد ما اورده الشيخ من وجود الارادة بدون الشوق لما فصلناه
انفا من ان غاية ما لزم مما ذكره وجود الارادة بدون الشهوة لو لم يعتبر
الشهوة بما فسرنا وجودها بدون الشوق ولما كانت الارادة عبارة
عما يشمل الشوق فلا يوجد بدون الشوق جميع اقسامه وجودها معه كما فعله
هذا القائل غير متوجه وليس المراد بالشوق ههنا الميل الجبلي الا بالارادة
الميل الاختياري ولا الميل التابع للروية بل ارتد بالشوق مطلقا الميل
وبالارادة الاجماع المذكور فلا يتوجه ما هو ايراده على ذلك ادراك الجزئي
قبل وجودها يتوقف على وجودها في الخارج فيه بحث لانه لو كان كذلك يتو
قف صدور كل ما يصدر عنا بالاختيار على ان يحصل بوجه جزئي مانع
عن فرض الشركة وليس كذلك اذ اكثر ما يصدر عنا بالاختيار لم يكن
معلوما لنا بالوجه المانع عن فرض اشتراكه لا اطلاقا في فرع عن هذا اذا
ما حدث الامور الصادرة عنك باختيارك فالاولى في الجواب ان يقال المراد
بالجزئي ههنا ما يقابل الكلي بمعنى المشترك لا ما يقابل الكلي بمعنى ما يصح فرض
اشتراكه كما حققناه انفا فحينئذ يلزم ان يكون ما يصدر عنا بالاختيار
معلوما لنا بوجه غير مشترك ولا يلزم ان يكون معلوما لنا بوجه مانع
عن فرض شركة وذلك بعيد بيان ذلك ان المتحرك قيل فيه بحث اذ لا يتوقف
الارادة الكلية على تحقق المسافة بل يكفي فيها التخيل وقطع المسافة لا يتوقف
على ادراك كل المسافة اولا على سبيل التعقل ولا على سبيل التخيل لجواز ان يدرك
اولا جزءا منها فيقطعه ثم جزءا آخر وهكذا الى الجزء الآخر فيصير متحركا بجوانا

في كل قصد ذلك الجزء للتصور تمام المسافة المقصودة وبذلك يحصل غرض هذا
الكلام وهو ان السابق تصور المسافة والارادة المتعلقة بها ثم يتوقف
فيه التصورات المتسلسلة بجزء والارادات الجزئية التابعة لها وفيه بحث
لانه لم يدع السابق توقف الارادة الكلية على تخيل المسافة ولا توقف الحركة
على مسافة على ادراك كل المسافة اولا حتى يتوجه عليه منع التوقف المذكور بل
بل في صورة مخصوصة وهي ان يتخيل اولا كل المسافة ثم يقطع بالحركة
ولا شك في جواز ذلك ونعني بها الكلية الحاصلة بان الله فعال الجزئية الصادرة
عنا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية فان حدوث تلك المسافة يتقطع في
الصورة المفروضة مع انها غير متصورة ولا يتعلق الارادة على وجه جزئي
وحاصل الجواب منع جواز قطع المسافة المذكور بدون تصورات وارادات
جزئية تتعلق باجزاء المسافة المذكورة مع دفع الحدود الواقعة في اثنائها
قوله ان اراد بالحدود الواقعة في ابتداء المسافة نهايات مفروضة فيها
فقطع اجزائها يلزم من عدم تخيل الحدود عدم تخيل اجزائها ولا يمنع قوله
والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها
وان اراد بها ما يعم اجزاء المسافة فيحصل المتحرك بالاعتبار عن اجزاء مسافة
غير مسلم الا يرى ان البصير يقطع اجزاء مسافة فلا محالة يدركها لكن
لا اختيار ادراك اجزاء المسافة حال الحركة لكن النفس لم يتوجه اليه توجها
ولم يقصد اجزاء المسافة هو في المشي يتوقف على ادراك اجزاء المسافة ولم
يتدرج على ادراكها بالطريق الذي اعتاد ادراكها حال الحركة بذلك الطريق و
الاعمى يتخيل اجزاء المسافة عند صيرورته اعمى لما اعتاد المشي بالعمى وصح
له المشي هذا معنى سلوك المشي يتخيل ما ذكرنا في البصر واذا ادرك المتحرك بالاختيار
اجزاء المسافة بالطريق الغير المعتاد كان توجه النفس اليه اكثر وصح فكانه
علية انه ادراك او لم يدركه ثم النسيان كان دفعه قيل في هذا التوزيع خلل

لان المراد بالدفعة ان كان حينئذ بالذات فالبحث لا يحتمله لان الكلام في
القطع وان كان المراد حينئذ بالزمان فلا يتقابل ما بينه وبين المستقيم
الذي اذ ذكر المعية لازم على التقدير ايضا وفيه بحث لظهور ان المراد با
الشوق في القسم الثاني هو الشوق الزماني ولذلك حكم بان السابق مستقدم حال
حصول اللاحق لا الشوق الذاتي حتى لا يكون التقابل بينهما فيلغى حينئذ عند المسافة
باسرها احالة فيه بحث لان الحركة التوسطية وان كانت امرا واحدا متحققا
باقيا من مبدأ المسافة الى منتهاها لكن يحدث نسبتها الى اجزاء المسافة ما دام
حاصلة ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده او يختلف النسبة وقد
صرح الشيخ بهذا في الهيات الشفاء حيث قال ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ
حركة القوة قوة عقلية صرفة لا يتغير ولا يتخيل حركات اليه وكانا مبدأ
شرف الاجتماع ما يبتني في توجيه هذا الفرق في الفصول المستعدة له او حصا
ان الحركة يمتنع تجدد النسب ولكل شخص منها علة بانه لا شك انه ولا يجوز ان
يكون من شيء ثابت النسبة وحده وان كان يحتمل شيئا ثابتا فيجب ان يلحقه ضرب
من تبدل الاحوال هذا الكلام ولا شك ان تحدد المسافة اجالا وتفصيلا فلا بد يكون
في وقوع الحركة ولا بد في وقوعها من امر غير ثابت اقول هذا الامر في الحركة
الارادية تخيل اجزاء المسافة او تصورها شيئا فشيئا في زمان الحركة مع
الشوق والارادات التابعين كان كل جزء من اجزاء المسافة تبتني امرا على حدة
بل يجعله تكل المسافة الاجزاء واحدة كذلك يجعل كل جزء من اجزاء المسافة تبتني
امرا اخر على حدة حتى يلزم ان يكون هناك تخيلات غير متناهية بل تخيل اجزائها
امر واحد منطبق على زمان الحركة بحيث في كل جزء من الزمان المذكور شيء
من هذا التخيل وكذا الشوق الى قطع كل جزء تبتني امرا اخر على حدة حتى يلزم ان
يكون هناك اشواق غير متناهية بل هناك شوقا واحد منطبق على زمان
الحركة على قياس ما عرفت في التخيل فهكذا حكم الاجماع ثم ينبغي ان يجعل الحركات

والتخيلات والارادات الجزئية الواقعة في متن الكتاب على ابعاضها
الفرضية فان كل جزء فرض من الحركة تابع بجزء من الارادة الواقعة في زمانه
وهذا الجزء من الارادة تابع لجزء من الفرض من التخيل او التصور الواقع في ذلك
الزمان المنطبق بذلك الجزء من الحركة او الفعل الحكم باستناد اجزاء الحركة الى اجزاء
الارادة باستناد اجزاء الارادة الى اجزاء التخيل لا ان هناك حركات وارا
دات وتخيلات حاصلة بالفعل كما هو المتبادر من العبارة بل على ان هناك
حركة واحدة منطبقة لمسافة واحدة وارادة واحدة منطبقة بهذه الحركة وتخيل
او تصور واحد متعلق بها ايضا وكما ينقسم الحركة حيث انقسام او الزمان
ينقسم والارادة والتخيل حيث انقسامها ايضا فيحصل حركات
وارادات وتخيلات والعقل يستند بعضها الى بعض فان قلت على ما
ذكرت لا بد في وقوع الحركة من امر غير ثابت فذلك الامر في الحركة الطبيعية والقسرية
ماذا قلت اما في الحركة القسرية فذلك الامر في الحركة الطبيعية والقسرية ماذ
قلت اما في الحركة القسرية فذلك الامر هو الميل الغريب المنطبق على زمان الحركة
المائل الى الضعف بحيث يكون ما وقع من اجزاء الفرضية في الجزء الاول من
ذلك الزمان اشد مما وقع في الجزء الثاني مما وقع في الجزء الثاني مما وقع في الثالث
وهكذا وسبب ذلك ان الطبيعة لا يقدر على دفع الميل الغريب دفعة
بل يدفعه شيئا فشيئا زمانيا كما ان الطبيعة الماء لا يقدر على دفع الحرارة
الغريبة دفعة كذلك واما في الحركة الطبيعية فذلك الامر هو الميل الحاصل
في الجسم الخارج عن الحيز الطبيعي المنطبق على زمان الحركة المائل الى الشدة
بحيث يكون ما وقع من اجزائه الفرضية في الجزء الاول من هذا الزمان
اضعف مما وقع في الجزء الثاني وما وقع في الثاني اضعف مما وقع في الجزء الثالث
وهكذا وسبب ذلك ان الطبيعة اذا عادت يحصل كونه في العدد الحيز اقدر
عليه وما صدر عنه يكون اقوى واتم اذا لم يكن هناك مانع فان قلت

حتى ينقل الكلام الى المبادى التصورية ونقول ان كان وقوعه بامر ثابت
يلزم وقوع غير الثابت بالثابت ولو جاز ذلك فليجز وقوع الحركة ايضا
بامر ثابت فان بامر غير ثابت ينقل الكلام اليه قلت نختار ان وقوعه
بامر ثابت هو الطبيعة من حيث انها واقعة في الزمان ولا يلزم الشي
وتحقيقه ان اثر الطبيعة قسمان احدهما ما يصدر عنها دفعة اما ان
يبقى زمانا كالبرودة الرابعة الصادرة عن صورة المياه مثلا او لا يبقى زمانا
كالامور الانية الصادرة عنها الثاني ما يصدر عنها في زمان بحيث يكون في
كل جزء من ذلك الزمان شرط فيه كالحرارة الغريبة الحاصلة في الماء المجاور
للنار لذلك اذا استدلقه بحسب امتداد الزمان المبادى التصورية قسم
الثاني ولذلك يزداد ضعف الاول وشدة الثاني بحسب امتداد الزمان وهذا
القسم من اثر الطبيعة او غير ثابت وعلية الطبيعة لا من حيث هي طبيعة
لانها ثابت ولا يجوز ان يكون موجبا لامر غير ثابت بل من حيث هي واقعة
في امر غير ثابت هو الزمان والثابت الواقع في غير الثابت من حيث
انه واقع فيه يجوز ان يكون موجبا لغير ثابت بان ينطبق كل شطر من ذلك الاثر
الغير الثابت في شطر من الثابت الذي هو ظرف له بوجه ولو نقل الكلام
الى الزمان المخصوص بمسافة بعينها منقطعا منطبقا عليها ويريد ان يقطع
تلك المسافة في هذا الزمان ارادة منطبقة عليها ايضا المقتضي للحركة
المذكورة الارادة والتصورة المنطبقان على الزمان الذي هو مقدار
الحركة المذكورة ولا يلزم الدور لان نسبة الزمان الى الامور الواقعة فيه
لطرفيه بالعلية الابى ان الحركة لا حافظة للزمان واقعة في الزمان المحفوظ بها
معها معلول له او كلما انها واقعة فيه وينطبق عليه كذلك ما يوجبها وهو
الارادة والتصور واقع فيه وينطبق الحركات عليه الخطاب مثل انطباقا
الحركة عليه ويقتضي الارادة هو الشوق والمنبعث عن التصور كما في سائر

الحركات الارادية وعن هذا اشار المص الى انطباق الارادة على الحركة بقوله والحركة
الى امكان تنبع ارادة بحسبها اي الارادة متعلقة بها متقسمة بانقسامها
بحيث ينطبق كل جزء منها على جزء منها وكان الحركة امر واحد باق من ابتداء المسافة
الى انتهائها ومختلف نسبتها الى اجزاء المسافة كذلك الارادة والتجدد والتصور
كل واحد منهما امر باق حسب بها مختلفة النسب حسب اختلاف نسبتها قبل
قطع المسافة باسرها اجمالا غير متجدد فلا يكفي في صدور الحركة المنطبقة
متجدد النسب اللهم الا ان يقال مراده قطع المسافة اجمالا على التجدد كما يقطع
الخطة المحاذي النقطة الدائر لكن ذلك ويكون حاصله بالاجماع عدم قطع
قطعة تصوره بصورة بل ان يكون هناك حركة نفسانية في قطع المسافة
بالاسر بحيث تلك المسافة على سبيل التدريج وح يكون كلامه مختصا
راجعا الى ما اسلفناه لكن ينبغي الكلام في استناد تلك الجهة التخيلية لانه لا
يمكن ان يستند الى امر ثابت فيلزم استنادها الى متجدد اخر وهكذا
فيلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحركات المترتبة في العلم
او لا يمكن استناد شي من تلك السلاسل الى الحركة الدورية وما يتبعها كالزمان
لاستلزام الدور واجاب عنه في شرح الاشارات بان الارادة الجزئية
لما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة
اخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم وسيه
دفعه لان الارادة تكون الجسم في حد ما من المسافة يحصل ثم يوجد
عن ذلك الجسم اليه وانا وجدنا ممتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة
في ذلك الحد الذي يريده لان الارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في
واحد اخر فيحله فلان تاخر كونه حركة في الحد الذي يريد ح وجود الارادة
لا ويرجع الى الجسم الذي هو الفاعل ومع وصوله الى الحد الذي يريد ينبغي
تلك الارادة متجددة وعن بها فتصير كل وصول سببا لوصول ارادة متجددة

ومع ذلك والوصول وجوه كل اراده سبب الوصول متأخر عنها فيستمر
الارادات والحركات استمرار شيء غير ما وبرهان على سبيل تجدد وتصرم والسابق
لا يكون بانفراده علة فلا حاجة بل هو شرط ما هو العلة به انصافهما
اليهما اشتمل كله ثم قيل انوار فيه بحث اما اولا فلان اراده الايجاد لله
تتعلق بالموجد فيستوجب لجواز ان يكون تقدم الاراده على وجوده تقدما
ذاتيا لازم ثابتا كان اراده الموجب للتقدم على مذهبهم وليس في قوله فاراده
تأخر كونه في الحيز ما يرفع ذلك لان كون الجسم لا يمكن ان يكون في زمان
واحد في مكانين لا يستلزم عدم اراده الحصول في مكان مع ذلك الحصول
لجواز ان يكون اراده الحصول في كل مكان تقارنا له بالزمان متقدما
عليه بالذات وانت خبير بانه لا يحتاج في الجواب الى دعوى امتناع ا
جماع بل ان يقال ان الكون فيه انما يكون بالحركة فلا يكون في حال الاراده
فيها ولا يخفى ان هذا لا بد على امتناع عدم الاراده حال الوصول ولا يتوقف
عليه واما ثانيا فلان حاصل الجواب ان كل قطعة سابقة من الحركة علة
معدة للقطعة اللاحقة من الاراده كذلك كل قطعة سابقة من الاراده معدة
للقطعة اللاحقة من الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له من الطرفين وح يكون
السلسلتان متعاكستين في العلية والمعلولية فلا يخفى الاحتياج الى امر
محدد خارج عنهما ولا يكون احدهما علة للاخرى ولا معلولا لها على
الاطلاق بل عليتهما ومعلوليتهما بحسب الاجزاء بل تكون عليتهما ومعلو
ليتهما بحسب الاجزاء المفروضة واذا جاوز ذلك امكن ان يقال كل سابق
من الحركة علة معدة للاحقها هنا الى غير النهاية من الطرفين من غير اسناد
الى متجدد خارج وهو يندفع بان الحركة الارادية لا يجوز اسنادها الى
الاراده ثم الاراده الكلية لا يكفي كما تقرر فلا بد من اراده جزئية مستمرة على
سبيل التعاقب ثم بعض الاجزاء الوهمية في الارادات لا يمكن اسنادها

الى انفسها فعلى ما ذكر فان قلت يشكل امر الحركات التي لها بداية كالحركات الارادية
والحركات الطبيعية والقسرية لان الجزء الاول منها لا يكون مسبوقا بجزئية
متجدد من السلسلتين المفروضتين في الارادات والحركات قلت الحركة وان
كانت متناهية من المبدأ ليس لها جزء اول لانها منقسمة الى غير النهاية
فالحال في الحركات الارادية المستمرة كذلك فيستند كل جزء منها الى جزء من
الاراده السابقة عليه وذلك الجزئية من الارادات مستند الى جزء من الحركة
سابقة عليه فان السابق في امكان مثله يتصور اوله مكانا ويتعقد
في الكون فيه فاراده كونية صدرت مثله فيريد الكون فيه فيتحقق المسافة
بينهما كذلك تدريجيا متصلة اراده متجددة تدريجية فيستمر الاراده والحركات
فكل جزء من الحركة موجودا او مفروضا مستندا الى جزء موجودة او مفروض
من الاراده سابقة عليه وكذا كل جزء من الاراده مستندة الى جزء من الحركة
سابق عليه واما الحركات الطبيعية والقسرية فتجددها بسبب تجدد
مراتب الميل الحاصل بقطع المتحرك اجزاء من المسافة فتجدد له مرتبة اما اقوى
من المرتبة السابقة او اضعف منها فان الميل الطبيعي يشتد بحسب القرب
من الحيز الطبيعي والميل الطبيعي يشتد بحسب البعد من الحيز الطبيعي والميل
القسري الذي يشتد فشيئا الى ان يبلغ غاية ما ثم يأخذ في التنقص الى ان يفنى
فكل جزء من الحركة مستند الى جزء من الميل فاذا وصل الجسم الى الحد الذي هو
نهاية وينبغي الجزئية من الحركة انتفى ذلك الجزء من الميل وتجدد ميل آخر اشد
منه او اذا ضعف الى ان ينقطع تجدد الميل فينقطع الحركة ويمكن ان يقال
الحركات البدنية ترتبط بالحركات الفلكية التي لا بداية لها لكن على تفصيل في هذا
المقام فانه من مزال الاقدام وفيه بحث اما في السؤال فلانا نختار ان البناء
الحركة التفصيلية المذكورة الى المحل من حيث انه واقع في الزمان وقد عرفت
ان الواقع فيه من حيث هو واقع فيه غير ثابت ويجوز ان يستند الدوام

متجدد كما حققناه اولا فاما في بحث الاول على الجواب من وجوه احدها ان الشارح
استدل على انه لا يجوز استناد حركة المتخيلة المذكورة الى امر ثابت لما مر فيلزم
استنادها الى امر متجدد ويلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية
وحاصل ما نقله عن المجيب انه يجوز ان يكون بعض الاجزاء الاخرى مستندا
الى بعض اجزاء الاول قوله فلم يلزم من استناد الحركة المتخيلة الى امر متجدد ان
يكون هناك سلسلة غير متناهية من ضبطه السائل اثبات المقدمة
الممنوعة حتى تتم استدلاله لا معارضة المنع بالمنع كما فعله هذا القائل الثاني
ان المجيب اراد به ارادة قطع المسافة فارادة قطع توجيه تحريك الجسم اليه
وايصاله وتوجيه تحريك الجسم الى حد يجب ان يكون متقدما على حصول
الجسم فيه بالزمان ولا يجوز ان يكون متقدما عليه بالذات لا بالزمان
كما حسبه هذا القائل فحينئذ هذا منع انه غير موجه متوجه ايضا والثالث
ان قوله لا يحتاج في تقدم الارادة على الكون في الحد الى هذه المقدمة
غير مسلم اذا لم يرد التقدم الزماني حتى يكون الارادة سلسلة منطبقة
على الحركة بمعنى سيما التعاكس في العلية وذلك لا يفي بالتقدم الذاتي
كما لا يخفى وما ذهب اليه من ان الحركة الارادية التي لها بداية يستند كل
جزء منها الى جزء من الارادة السابقة عليه فقط المتسارية الارادة التي يستند
اليها الربع الاول من الحركة ذي البداية مثلا لا يستقيم استنادها الى
شيء من اجزاء تلك الحركة كما لا يذهب على ذي مسكة وما ذكره في بيان
ذلك من ان ليس للحركة جزء اول فان اراد ان ليس لها جزء اول غير منقسم
فمسلم لكنه غير مفيد لان الجزء الاول المنقسم يستند الى ارادة ويمتنع استناد تلك
الارادة الى شيء من اجزاء الحركة المذكورة وان اراد ان ليس لها جزء اول
مطلقا فغير مسلم ضرورة ان لها نصفا وربعا اولا وثلثا اولا الى غير
ذلك قوله واعترض عليه بحث قال الامام في المباحث المشرقية كل قوة يقتضي

امرا او قوة فلا بد اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها
في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون ما كان اقرب الى ذلك
المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم
مترتبا على تاثيرها في جسم آخر مثال الاول القوة النارية فانها لما كانت
حالة في الجسم المعين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا لذلك المحل وبواسطة
في سائر المحال يكون كلما كان قربه الى ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة اليه
اقدم فالقوة متى كانت كذلك فاعرف ان لنا تعلقا بذلك الجسم المعين في
اما الاحيان حاجة في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول
تلك القوة فانها تتوقف على المشاركة في المادة وبمشاركة الوضع ونعني بذلك
ان الجسم ما لم يكن له قرب استحال ان يقبل الاثر عنه واما القوة التي
لا يتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون ذلك القابل ممكن الحدوث في ذاته
ويكون اما صفة غير مختصة بشيء من الاجسام لا في ذواتها ولا في فاعليتها بل
كانت مجردة عن الاجسام من كل الوجوه ولا يكون تلك القوة جسمانية بل
تكون مفارقة وعند هذا التحقيق نظهر ان القوة الجسمانية يثبت ذلك
حيث ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة
فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وعند هذا يبطل شك من يقول
كان الجسماني لا تستند الى المحرك بالقرب والبعد فوجب ان لا تنسبوا
الاجسام الى المحرك فانا نقول الاقوية المحركة يكفي في تحقق الوجود الامر في
ذاته ممكنا تقتضي ذلك الامكان فاض الاثر عنه فاما هو به القوى الجسمانية
فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل لا بد ان يكون محدودا دائما قريب من محل القوى
الجسمانية فهذا ما ذكره على الوجه بهذا الكلام وهو لا يخرج عن صواب تركناها
مخافة الاطناب قوله والتناهي قال بعض الفضلاء اختلفوا في جواز تا
ثير القوى الجسمانية الى غير النهاية فمنعه الحكماء خلافا للرازي الذي

سيذكر وجوه المتكلمون مستدلين بان نعيم الجنات وعذاب النار
غير متناهيين وان كان لهما مبدا هكذا قيل لا يقول المتكلمون موجب
القوى الحادثة في الاجسام فضلا عن تاثيرها متناهية او غير متناهية
على ان الاشاعرة لا يقولون بتاثير غير الله تعالى اصلا وان فرض وجه
تلك القوى لانا نقول من يقول من المتكلمين بتاثير غير الله تعالى وان الاجسام
متخالفة بحقيقة فالقوى ان للاجسام والاعراض كالذي فيها تاثيرا كاحراق
النار وتبريد الماء والمراد بالمتكلمين هذه الطائفة منهم واراد بالقوة
الجسمانية ما يكون غير مجرد بل يكون مبدا التغير لما التغير فيه فيتناول
من الجسم وجزئه ما يحل فيهما ولا شك ان هذه الطائفة يقولون بالقوة
بهذا المعنى وان لم يقولوا بالقوة المحركة والمدركة القائمة بالجسم فان قلت
ان المص اثبت هناك كون القوى غير قوية على التاثيرات الغير المتناهية
قال في السمعيات ان الكفار مخلدون في النار يعذبون بها ابدا وان
انه يقول ما يديم به نعيم الجنات وان بهذا الا تناقض صريح قلت لانه يقول
ان تاثير كل قوة متناه فابدية النعيم وعذاب الجحيم انما هو بخلق قوة
بدل الاخرى فعلى هذا لا يتم استدلال المحورية بابدية النعيم والجحيم انتهى كلامه
وبعضهم بدليل القوى قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
ليذوقوا العذاب ويحتمل ان يكون صدور الافعال عن الانسان في
النشاة الاخرى بقوة غير مخلوقة فيه غير منقسمة بانقسام الجسم كالقوة
العاقلة المخلوقة فينا في هذه النشاة ومع قيام ذلك الاحتمال لا يتناقض
بين كلامي المص **قوله** والنظر في هذا العطف يتوقف على تفسير مفهوم
هذا العطف توقف صدق التاثير على التناهي لا توقف نفس التاثير
من البين ان التاثير اعم من التاثير المتناهي وصدق العام الدال على المعنى
شرط صدق الخاص كما تقرر في موضعه والتاثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التاثير

المتناهي اذ المراد بهما مفهوماهما والمطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد ولعل
المص تجوز بلفظ الصدق بهذا المعنى والا كان الظاهر ان يقول شرط في التاثير
بدون لفظ الصدق وقد يجاب له معنى يتوقف صدق التاثير على التناهي
ان صدق قولك المقارن مجرد يتوقف على التناهي في نفس الامر الا ان
معناه ان صدق التاثير التناهي يتوقف على صدق التاثير مطلقا
وبين هذين المعنيين بون بعيد فلو كان مفهوم هذا العطف
توقف صدق التاثير على التناهي كما اعترف به والا على المعنى الاول لا
على المعنى الثاني الذي حمل الكلام عليه وهو هذا المعنى من المقام وعدم المناده
في الكلام لا نسبة على ذوي الافهام **قوله** فلا شك ان التي زمانها اقبل للحركة
عبارة الشفاء في هذا المقام هكذا كلما اشتدت القوة قصرت المدة فاذا لم
يتناه في الاشتداد بلغت من القصر ما لا نهاية ولا بد على هذا الايراد الوارد
عبارة الشرح فتامل **قوله** واعترض عليه قبل هذا الايراد انما يتوجه
لو كان معنى اللاتناهي في الشدة وجوب عدم امكان قطع المسافة في ز
مان انما وليس كذلك بل معناه على قياس اللاتناهي في المدة والعدة
الا لا يتصور لزيادتها غاية من الجانب الذي هو غير متناه ومع له
يتوجه الايراد ومعنى البلوغ في الصغر الى حد لا يمكن فرض ما هو اصغر
واعلم انه ابطل بما ذكر في التحصيل اللاتناهي في الشدة بوجه اخر
وهو ان نزل الحركة ان كانت نهاية في الشدة حتى لا يكون وراءها شدة
وكل نهاية فهي متناهية فيكون تلك الحركة متناهية وان لم يكن نهاية
في الشدة كان وراء الشدة اخرى فلا يكون غير متناهية الشدة
اقول فقد اخذ ذلك من النجاة محصله انه لا معنى للاتناهي في الشدة كما
في المدة والعدة فيهما لا يلزم الثاني على تقدير ان يكون وراءه
مدة اخرى او عدة اخرى فان انتفاء المرتبة والزائدة فيهما لا اجل

الا ونعني له لا يمكن الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في الجانب الذي
هو غير متناهية فيه بخلاف الشدة فان انتفاء الزيادة عليها يستلزم
نهاية الشدة وفيه بحث اذ تأثير المفارق اعم من الآني والزماني فلو فسر
اللاتناهي في الشدة بما فسره بهذا القائل وهو ان لا يتصور الزيادة
عليه من الجانب الذي هو غير متناهية يلزم ان يكون المؤثر الآني كالنفس
المتصور للقائل انه غير متناه في الشدة لعدم نهاية القوة لانها نهاية الشدة
انما هو بحسب انتقاص مدة اثرها كما صرح به الشارح ولا يتصور
ان يكون انتقاص مدة من الواقع في الآن ولهذا صرح ذلك القائل بقوله
غير متناهية فانه مخصوص بالانفعال التدريجي فحينئذ يجوز وقد يكون
القوة الجسمانية غير متناهية في الشدة وقد ذهب الى امتناع ذلك قال
بعض الفضلاء معنى اللاتناهي بالشدة ان يكون العمل الواحد واقعا
في زمان في غاية الصغر بل في الآن ومعنى التناهي ان لا يكون العمل الواحد
كذلك وكذا الحال اذا فسر بعبارة اخرى ذكرها في شرح المواقف حيث
قال اللاتناهي بالشدة ان يفعل القوة حركة اسرع الحركات وفيه بحث
لانه يفهم من قوله اذا فسر بعبارة اخرى ان حاصل التفسيرين واحد وليس
كذلك فان المعنى الاول اعم لشمول العمل الآني وهذا الآني قوله فحينئذ ولا يخفى
ان التفصي لا يحتاج دعوى فلا بد من اثبات تلك الملازمة ليتم التفصي
ودونه خرط القتاد له البرهان ربما لا يجري في التوسط بجواز كون
القوة الجسمانية واسطة في التأثير له البرهان ربما لا يجري في التوسط
بجواز كون كل القوة الجسمانية واسطة في التأثير وجزءها لا يكون كذلك
بخلاف القوة المؤثرة فانها سارية في الجسم ذي القوة فيكون الجزء قوة
من جنس قوة الكل كما ذكره الشارح ثم اورد على نفسه انه لا يجوز ان
يكون القوة الغير المتناهية انما يتصف بها الجسم فاذا قسم الجسم بطل

فان

فان لم يوجد من تلك القوة شيء للجزء فلم يقوى الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل كما
يوجد من القوى في الاجسام المركبة بعد التركيب فلم يكون موجودة في شيء
من الاركان التي امتزجت عليه وكان المحكي للمصنف لا يحكيها واحد
منهم البتة فاجاب بان المراد ليس على ما قررت لان القوة او ان كانت
للجسم بحال الاجتماع اجزائه وكان واجبا فانها مع ذلك يكون سارية في جملته
والاركان قوة لبعض بحاله دون الكل واذا كانت سارية في جملته
كان لبعضها القوة يكون البسائط اذن في حال التركيب حاملة للقوة
الحاصلة بعد التركيب السارية في الكل وانما لا يحمل في حال الافراد و
ليس يجب ان يكون له اذا فرضنا الجسم بعضا في حالة الانفراد ذلك كل حظه
قطعه وانا نتبع يكون القائل ان نجوز ان البعض المتناهي لا يحمل
من القوة شيئا بل يجوز ان يبقى بعضا منه وهو كالة فيتوقف
حال ما يصدر عنه ذلك البعض عن القوة التي فيه وهذا الثبوت
الموقوف فيه على سبيل التقدير والمحكوم للسفينة فان الواحد
منهم وان لم يمكنه ان يحرك كل السفينة يمكنه وان يحرك اصغر منه
لا محالة ويلزم ما قلنا اول قوله والا لكان قوة لبعض بحاله دون
الكل في حيز المنع وقوله فان الواحد منهم وان لم يمكنه تحريك السفينة
يمكنه تحريك اصغر منه غير نافع في دفع ما قاله اذ لو لم لقوله ان جزء
القوة القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم المقسور الى غير النهاية
فلا يلزم منه ان لجزء والكل في التأثير اذ الكل يحرك الكل والجزء وانما
خصصنا بالقسرية اذ لا انتفاء في القوة الطبيعية بين تحريك الكل
والجزء لان العظم والصغر في الجسم البسيط الذي لا مجال لها فيه غير ما
لا يوجب تفاوتا في التحريك الطبيعي كما يحرك الجزء يحرك الكل فيلزم المسا
واة بخلاف القسرية فان التفاوت في الكل اكثر منه في الجزء وهذا الاجر

قد يعترض الشيخ في آخر البحث قال والجواب بأن نذكر ما اشترطناه في
ضرب اعتبار ذلك على حسب ما فصلته شرطنه مفصلة بتقديرية لها
بحسب الوجه واشار بذلك الى ما قال في تقدير البرهان ان لا يحتاج
الى اعتبار وجوه المناسبات بالمقدار انما تعذر مناسبة توجب هذا
الحكم فهو مبناه على نحو التقديرات التي يعقلها او المهندسون فيقول ان
القوة بحيث لو كانت القوى توجد على نحو لكان طباعها يوجب كذا
وكذا ولو كانت قوة غير متناهية في جسم متناه لما كانت بحيث لو
كانت الامور بحصولها كان طبعها يوجب كذا اكثر فهو كذا واجب لها
ان يكون انتهى ومحصله ان البرهان لا يتوقف على وجود ما ذكر
من تحريك جزء القوة كل القوة الجسم له ومحصله ان القوة الجسمانية
يلزمها ان يكون لتحريكها نسبة الى تحريك جميع المفروض نسبة الجزء
المفروض الى الكل وهو كذلك في تحريكه متناه وقد سلكه مثل هذه الطريقة
في ابطال الخلاء وفيه بحث اما اولا فلانه كان القوة المؤثرة الى
الجسم ذي القوة سارية في الجسم كذلك الواسطة وهي القوة الفلكية
للنفس في الجسم الفلك سارية في الجسم فلا فرق بينهما في هذا الوجه واما
اورده على ذلك من جواز تحكم كل القوة واسطة وجزئها الى واسطة
في حرية ما اورده الشيخ على نفسه وبعكس الجواب عنه بعين ما اجاب
به عن ذلك واما ثانيا فلان قوله والا لكانت قوة لبعض الجسم دون
الكل في جزء المنع مدفوع بان الكل بما هو هنا في القوة السارية فما كانت
سارية في بعض الجسم كانت لا محالة قوة لما سوى فيه لا للبعض الذي
ليس سارية فيه واما ثالثا فلان ما اورده على الشيخ من ان جزء القوة
القسرية يقوى على تحريك الجسم المقسور الى غير النهاية ولا يلزم مساواة
الجزء والكل في التأثير غير وارد عليه لانه في اثبات مساواة الكل والجزء

قدرة القوة المحركة للجسم الى غير النهاية على تحريك ما هو اعظم من الجسم
المذكور ولو تقليد ولا شك في جواز ذلك لانما المباشرة لتلك الحركات
ان اراد مباشرة الحركة فاعلها المؤثر كما هو الظاهر فلا نم ان هناك قوة
جسمانية بل هو النفس المجردة الفلكية عندهم والقوة الجسمانية التي
في الفلك هي قوة شبيهة بالقوة الخيالية التي فينا يدرك بها الحركة على
وجه جزئي وكما ان القوة الخيالية التي فينا ليست فاعلة لحركتنا كذلك
القوة الجسمانية الفلكية ليست فاعلة لحركة الفلك وان اراد مباشر
الحركة على غير فاعلها كما اشترط مثله فلا يرد ذلك نقضا على ما ذهب
اليه الحكماء آخر ان القوة الجسمانية يجب ان يكون اثاره غير متناهية
حيث لا يكون تلك الحركة اثرا لها فان قلت ادراك الحركة على الوجه
الجزئي وانما اثر القوة الجسمانية وهو غير متناه ايضا فيعود النقض
قلت لا نم ان الادراك اثر للقوة الجسمانية المذكورة وانما يكون اثرا
لها لو كان نسبتها اليه نسبة الفاعل الى المفعول فلا محذور فلا يصح
الحكم بالزيادة والنقصان لا شك ان الحكم بزيادة شيء على شيء آخر انما
يتحقق على وجودهما في الخارج لجواز ان يحكم بها على المعدومات
سيما اذا كانت مقرونة بعرض فقد يحكم وبينهما بهذا الحكم و
انما غلط من حكم بان دورات الحوادث على بعضها فان اريد ان الحكم
بانها زائدة على بعضها في الخارج غير صحيح بناء على ان ليس لها وجود
في الخارج فلا يتصف بالزيادة على شيء فيه فلا يصح ذلك حكم في قدر وان
اريد ان الحكم بزيادتها على غيرها مطلقا غير صحيح بل يتوقف على
تحقيقها في الخارج بمجموعها حتى لا يصح ان يحكم بان مجموع الحوادث
ازيد من بعضها فهو مكابرة غير مسموعة ويؤيد ذلك ما سيجيء
في الشفاء فانهم لما اسسوا على وجوب اسبابها زيادة لا تقوم

فيلزم البين ان الزيادة من جانب لا يستلزم التناهي من جانب آخر فلا
يحتاج في الاستدلال بجهة الازدياد في جانب المستقبل الى الاعتذار نعم اذا
تمسك في ابطاله بالتطبيق لبطل الزيادة الى الجانب الماضي اجابوا بان الشيء
لما وجد في هذا الحد وجب ان يحصل ان يكون مقابلا بان التطبيق بينهما
على انه لا يجري الا في الموجودة معا وحينئذ يرد عليه ان التطبيق العقلي لا يتوقف
على الوجود الخارجي ولو كان يكون منا لتخلف المدعى في مادة النقض بان
يقال مقتضى برهان التطبيق ان لا يوجد الامور المرتبة الغير المتناهية
وهو غير متحقق في الحوادث الغير المتناهية لا بما غير موجودة فلا يرد
النقض بها وهو يبقى النظر وان مقتضى البرهان عدم وجودها مجتمعة
او عدم وجودها مطلقا فلوحظ سبيل التعاقب وربما يفصل الكلام
بعده ذلك الى انه الموجود فظهر انه لا حاجة بهم الى نفي الزيادة مطلقا
في الامور الغير الموجودة في الخارج ولا يتوقف البرهان على ذكر بل اعلى
مطلق الزيادة فلا يمكن المكابرة وفيه بحث اما اولا فلانا ما اوردنا من ان
التطبيق العقلي لا يتوقف على الوجود الخارجي انما يفيد هنا لو كان
للحوادث المرتبة الغير المتناهية وجود في الذهن اذ حينئذ يجري برهان
التطبيق فيه وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها ليست بموجودة في الذ
هن فلو لم تكن موجودة في الخارج انه لم يمكن برهان التطبيق اصلا
واما ثانيا فلان منع تخلف المدعى في مادة النقض بناء على عدم وجود
الحوادث غير سديد لان الحوادث موجودة غايته الامر انها ليست مجتمعة
في الوجود فلا يلزم من ذلك نفي وجودها مطلقا ولو سلم انها توصف بالزيادة
والنقصان فيه يمكن ان يقال كما ان مساواة الكل وحركة التحريك في مبدأ
واحد الى ما لا نهاية من طرف الاستقبال لحجة فكذا مساواتها في التحريك الى
حد مفروض فلا بد الذي من جانب الماضي فانا نقول لا نكلم ان يتوهم تحريكها

مثلما يتوهم حلبة الكل في الحركة المنتهية الى ذلك الحد وعلى بعضه وتسوى
الكلام فان قلت يمكن تساويهما في هذا التحريك فيكون زيادة الكل على الجزء
من جانب المنتهي كما ذكره قلت قوة الكل ضعف قوة النصف مثلا فيجب ان
يكون تحريك الكل ضعف تحريك النصف فعلى هذا التقدير لا يكون كذلك
لان الزيادة من جانب المبدأ بقدر متناه فلو تصير الحركات الماضية الغير
المتناهية بسبب انضمام هذه الزيادة ضعف الحركات الماضية فقط
دفعي عليه ما في جزء النصف من الاجزاء وفيه نظر لجواز ان يكون الكل
على التحريك الغير المتناهي في الطرفين وقوة النصف على التحريك الغير المتناهي
من طرف واحد كانت نصفا للغير المتناهي من الطرفين اذ لا برهان
على ان غير المتناهي من الطرفين لا نصف له ولا يرد عليكم انه لا يجري
هذا التوجيه في جزء النصف من اجزاء فتامل ثم ذكر الشيخ في الشفاء هاهنا
امورا منها ان هذا البرهان ربما يجري في الامور التي يجب وقوعها في
الزمان واما الامور التي يمكن وقوعها في الآن والزمان فلا يجري
هذا البرهان لانه يمكن ان يقال ان تأثير الكل ذات فيه تأثير جزء في زمان
وهاهنا ان ذكر في القوة المؤثرة من مبدأ معين من كثرة متوالية في
مقدار في محدود المدة واما كثرة محيطة من اشياء مختلفة في مواد مختلفة
فعلى الامر يبطل فيه ولا يمكن استعمال هذا البيان بعينه فيها ومنها انه
لا يلزم ان القوة المؤثرة في المستقبل اذا كانت بحيث من قوة اخرى يكون
متناهية فيجوز ان يكون في المستقبل امور غير متناهية بعضها اضعف بعض
لحركات بلا نهاية من التسريع وحركات بلا نهاية فان دورات الاسرع
لا محالة اكثر من دورات الابطأ ولذلك العشرات الغير المتناهية اكثر من العشرات
الغير المتناهية وافراد البيوت والالوف الغير المتناهية واما في الزمان
المتصل من الآن فلا يجوز ان يكون زمان معين من الآن اقل من غير المتناهي

المتقدم في الآن الا انها ما ولكنه اذا كان ما يقوى عليه الكرات مختلطا غير
متناهية كل زيد بينه واحد منها بين وحده معينة وآن معين واذا كان
الجسم لا يقوى على ترتيب واحد غير متناهية فلذلك لا يقوى على خلط من
مذاهب مختلفة واما انها لا تقوى على ترتيب غير متناه فلذلك بين
لما قلنا واما اذا كان كل كرة منها غير منتظمة في ترتيب واحد ويكون
الكرة جنسا واحدا لا ترتيب فيها فلا يبين البيان في هذا العلم امتناعه
وقد يحدث له غير المتناهي من طرف الماضي بحسب العدد امور حاصلة
بالفعل غير متناهية بالعدد ومن طرف المستقبل ما لا يقوى بعده في مرتبة
لا يتجاوزها فيكون بعضها ابدا بالقوة ولا نسبة بينهما بالمساواة
حتى يكون غير المتناهي من الطرفين بنصف وهذا هذا الا كما يقال المقدار
الذي يصح تقسيمه الى غير النهاية بحسب عدة اقسامه مساو للامور
الغير المتناهية الحاصلة بالفعل اذ لا نسبة بينهما فالمعاونة ايضا لهذين
ما لا ينضعف [illegible] في مرتبة ويكون بعض اعداده ابدا بالقوة لا ينضعف
يكون اقل واكثر بعدد من شيء اخر الا كما لا يكون على تقدير ان يكون النسبة
بالمساواة او المضاعفة بينهما منفيا فان فرضا بين النصف وقسم
اخر منه كالثلث جوز ان يكون غير المتناهي من الطرفين نصف ولم
يجوزه ان يكون له ثلث مثلا بان ينقسم الى قسمين مختلفين ويكون نصفه
الى قسمين متساويين دون مختلفين كم اذ لو قسم غير ينقسم للنصف
كان القسمان لا محالة مختلفين وقس على ذلك غير المتناهي بحسب المدة
ثم فيما بعدنا نسج الشيخ من ان تاثير الكل يكون في آن وتاثير الجزء في زمان
تام او نسبة الآن الى الزمان ليس كنسبة الكل الى الجزء مثلا لو كان تاثير
كل القوة في آن لينبغي ان يكون تاثير نصفها في ضعف ما وقع تاثير الكل
فيه وليس شيء من الزمان ضعفا للآن فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية

اذ لمَ لا يجوز ذلك على ما اختاره الشيخ من ان هذا البرهان مخصوص في
مبدأ محدود كما نقل عنه انه يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين
الصغير والكبير بحسب القوة لا بحسب ذاته لو كان كذلك لكان اثر الجسمين مختلطا
وقد نقض الشيخ بهذا البرهان بالا يكون اثرهما كذلك بحسب ما نقل عنه
انه باطل لان كل مدة فهو امر متصل فيها انت خبير بانه اذا كانت المدة
غير متناهية وفرض وقوع دورة واحدة في قطعة منها بحسب مثله
يكون هناك تلك القطعة في المدة الغير المتناهية غير متناهية فينبغي في كل
سببه في هذا المثال دورة يكون العدد ايضا غير متناهية اذ لو انتهى الى
حد لا ينبغي فيه الحركة لم يكن متناهيا بحسب المدة ايضا وهو خلف واذا كانت
المدة متناهية وفرض وقوع دورة في قطعة منها يكون امثال هذه
القطعة في هذه المدة متناهية فيكون الحركة متناهية بحسب القوة
ابطل وما يقوله من قبول الجسم الانقسام الى غير النهاية فانما هو في الاجزاء
لا الاجزاء المساوية لاحد الزائدة فان كل جزء يفرض في الجسم فامثاله فيه متناهية
بل الجسم قابل للتضعيف الى غير النهاية كما يظهر لكنه في الطبيعيات فانه يمتنع الا زاله
في دفع الاخير متناقض لطبعه فتامل وقد يحدث له الحركة الواحدة لا يتصور
فرض تعددها متعددة فيها فوحدة الحركة انما هي بوحدة الامور المذكورة
في باب الحركة وتعددها بتعدد شيء منها الا تعددها كما حسبه هذا القائل
فلو كانت حركة واحدة واقعة في مدة غير متناهية ثم يتصور تلك الحركة بان
يفرضها دورات متعددة في نفس الامر فضلا عن ان يصير غير متناهية فاذن
لا يستلزم التناهي في المدة المتناهي في العدة واما في الاجزاء بالفعل يكون
كل الاجزاء على اجزاء كلية غير متناهية بالعدد وسلم اذا كانت الكرة متناهية
كم لا يجوز ان يشمل الغير المتناهي متناهية العدد نعم اذا كانت
المدة غير متناهية لم المقدار الغير المتناهي يجب اشتماله على اجزاء كلية غير

متناهية بالعدد وسلم انه اذا كانت المدة متناهية اذ لا يجوز ان يشتمل المقدار
المتناهي على اجزاء غير متناهية بالعدد يوجب ان يتساوى جميع مقادير
تلك الاجزاء مقدار ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية
بالعدد غير متناه لان ضم المتناهي مرات غير متناهية يستلزم اللاتناهي لكون
الكلام هاهنا في المدة الغير المتناهية فلم لا يجوز ان يجري الى الاجزاء بالفعل
غير متناهية العدد لان اطولية الزمان لا يستلزم عدم الحركة فضلا عن ان
يستلزم زيادة عدم الحركة غير مرة اطولية الزمان لا يستلزم عدم الحركة فضلا
ان يستلزم زيادة عدد فيها فانه يجوز ان يكون حركة واحدة اطول
زمانا من حركة اخرى مع انه كثير من السوفسطائية لا ينقسم بانقسام محلها اعزم
فانها قوة بالعدد للمراح والشيخ قد صرح فيما نقلنا عنه انفا بانها سارية
في الكل حيث قال ان الامر ليس على حد قوة فان القوة وان كانت للجسم
بحال اجتماع اجزائه فبحال الامر الواحد فانها مع ذلك شائعة ~~سارية~~ فيه كله كان
ليحمل بعض القوة **قوله** لانه ان كان مثلا زيد بحمل بنفسه منع حفظه لا بد
عنها اخر من الحملة فصله مع هكذا وما ذكره الشيخ في بيان كيفية التلازم
بين الهيولى والصورة صريح فان المتلازمين ثلثة اقسام ثم ابطل القسم
الثالث وهو ما يكون احدهما علة والا معلولا للاخرى بيان طويل
الاطول ولم يذكره او بعد ما ان العلاقة بينهما العلية فاراد ان يتبين الان انهما يمتنع
ان يكون علة فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا
فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة قبول الاستعداد فالمتقدم ما يستعد
لو كان سببا يوجب ان يوجد ذلك الذي هو غير استعداد واما ثانيا
فلانه من المستحيل ان يكون ذات الشيء سبب بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب
ان يكون ذاته قد صار بالفعل وقد من الصورة وقد ثبت بهذا امتناعا
ليس بقوة على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا بلازما لمقارنة الصورة بل يجب ان

دام

ذاته بحيث وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق
ثم قال فقد بطل كون المادة وعلة الصورة من بعض الوجوه فبقي ان يكون
الصورة هي التي بها يجب وجود المادة فنقول فلينظر هل يمكن ان يكون الصورة
وحدها بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة التي لا تفارق مادتها
فذلك جائز فيها واما الصورة التي تفارق المادة ويبقى المادة بوجود الصورة
اخرى فلا يجوز فيها ذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها الذاتها
علة لكانت المادة تعدم بعدها ويكون للصورة المستانفة مادة اخرى
توجد عنها ولكانت تلك المادة حادثة لكان يحتاج لها الى مادة اخرى فيجب
ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون للمادة انما ينتفي
عن ذلك الشيء لكن يتحد ان يبطل فيضان عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر
بهما جميعا ثم قال القائل ان يقول انه اذا كان حمل المادة بذلك وبصورة فيكون
مجموعهما كالعلة واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فيجب
ان يبطل المعلول فنقول انه ليس يعني المادة بذلك وبالصورة من حيث
هي صورة معينة النوع بل من حيث هي صورة وبهذا المجموع ليس يبطل
البتة فانه يكون دائما موجود الوجود ذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة
دائما موجود كذلك ثم قال ولكن لقائل ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة
ليسا واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بمعنى عام لا يكون علة لما هو واحد
بالعدد وعلة طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول ان لا يمنع ان
يكون الواحد المعنى العام المستحفظ وحدته عموم بواحد بالعدد وعلة بواحد
بالعدد سيما فان الواحد بالنوع مستحفظ الواحد بالعدد وهو المفارقة
فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها فيكون حالة فيه وبالمادة
عبارة عن المبهم المذكور ومما يدل على ان ليس للمادة في نفسها ذات بالفعل
بل هي امر بالقوة يصير بسبب الصورتين امرا بالفعل ما نقلنا عن الشيخ انفا

من قوله وقد بيّنا فان كانت المادة سببا للصورة فيجب ان يكون لها
ذات بالفعل اقدم من صورة وقد بينا هذا في الشفاء على ان
ذاته لا يمكن ذات بالفعل الا ان يوجد الا مقترنا بمقارنة الصورة بل علة
ذاته بتجرد وحدها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق
لا العوارض التي يتعاقبها قد حسب الذات عن اهله التخم بالعوارض المشخصة
هي العوارض التي تجعل نوعا ما انما عن فرض اشتراكه وهو لذلك حكم بان
الامور الكلية لا يتصور استفاده الشخص منها ولكن ذكر ماعرف قد من ان
المنع عن عرض الشركة بواسطة نحو الادراك الا بواسطة عوارض المدرك
بل الحيلة فيها العوارض التي تجعل المعروض جزئيا بنوعه بحيث ينحصر في واحد وا
حد وعلى المعروض بذات هذه العوارض لا يتشخص بها على ما هو محققه الغاية
علة لميتها ان تصور نهاية في هذا التغير بحيث لان ما يحمل الفاعل على الفعل
هو الغاية لا صورتها غاية الامران صورتها الذهنية اعني العلم بها قد يكون
شرطا لذلك ثم الغاية قد يكون نهاية الفعل وقد لا يكون فنقول
في وجه ما الملوم ليس كلها او بحيث او جزافا ان كان التخيل وحده نهاية
قد جعل الشيخ هذا التغير للجزاف حيث قال بعد ما جعل المنقسم غاية ليس
فيما انما الحركة فان كانت التخيل وحده مبدأ الشوق اليها يسمى جزافا او لم
يسم عبثا وفسر العبث بقوله وكل نهاية تنتهي اليه حركة وهي بعينها الغاية
المشوقة التخيلية لا المنتفي وقد يكون التكرة فهي التي تسمى العبث فانه في
كل منها بحصلة غير فكرية بحكمة في العبث هي نهاية الحركة وفي الجزاف غير
نهايتها قال الحكماء القول بهذا التغيير مخالف للاسند من مذهبهم قال الشيخ في
الهيات الشفاء ويعني بالغاية العلة التي لاجلها وجود شيء مباين لها وذهبوا
الى ان للفعل الطبيعي غاية بهذا المعنى فان الحركات الطبيعية للاجسام الى الاختيار
بها لاجل حصول ما في الاختيار الطبيعية ولذلك يحكى عن الجمهور انه يذكر الاختيار

وبعد

وبعد فبق لها ان حركة النمو لاجل حصول لها مقدار يصف البالغ عند حصوله
وفي المقبول في فعل القوة الصورة لتحصيل صورة لا يتعلل دون حصولها
ومن جميع ما ذكرنا نظايره في المقبول بحث لان بعض ما ينتهي اليه
الفعل غاية وبعضه ضروري وهو له ثم اقسام ليس فيها غاية كما فرض
في موضعه وبعضه عبث فيما ينتهي اليه الفعل بحال ان يفعل لاجل حصول
امر لا ينتهي الفعل اليه كمن يحو لاجل حصول الكدود لا بعينه فكل ما ينتهي اليه الفعل
يجوز ان يفعل المختار لاجله ومن ظن فيما فسر الشارح العلامة لم هو منع انه لا يتصور
لما كان الشر حسب انه اذا لم يكن للفاعل شعور وقصد لم يكن فعل لاجل
حصول شيء وكذلك اعتبر في تفسير الغاية كون ما ينتهي اليه الفعل بحيث اذا
كان الفاعل مختار الفعل ذلك الفعل لاجله وليس كذلك لما فهم فظهر
ان حركة بعض الاجسام التي قدره للتصور والقصد كالارض الى الحيز الطبيعي
لاجل الحصول فيه كما هنا الا انها قوله والعلة مطلقا ما عرفت اللحوق العلة ما يتقدر
عنه شيء بالاستقلال او بالانضمام وعلى ما يصدق هذا التعريف على بعض الاقسام
المذكورة ها هنا كالعلة بالقوة والعلة الوضعية فان العلة مطلقا او لها
بما يطلق عليه لفظ العلة سواء صدق عليه التعريف السابق او لم يصدق
ليصح تقسيمه الى هذه الاقسام واما على ما ذكر الشارح كلام المصنف يصير قوله
الاقسام المذكورة ها هنا قسما الاحتياج اليه شيء في وجوده لانه عرف
العلة بهذا وقسمه الى الفاعلية والغائية والصورية والمادية ثم قسم كل واحد
منها الى هذه الاقسام ثم ان بعض هذه الاقسام كالعلة والوضعية وعلة
العدم لا يصدق عليها انه يحتاج اليه الشيء في وجوده قوله لانه معنا ما لا يتاهو
علة ذاته لو وجد لكان شرط عدم لان عدم الحادث متقدم على وجوده بالذ
ات فيكون متقدما على ما هو موجود في الزمان وهو العلة الذاتية
لوجوده متقدم زمانيا والتقدم على الشيء بالزمان لا يكون مقارنا له فحكم

وهو المحل المتقوم بنفسه المراد بالمتقوم هاهنا المعنى قال الشيخ في
الهيات الشفاء الصورة يتقوم الهيولى اي يحصل بها نوعا فمعنى المتقوم بنفسه
المتعين في نفسه لا المتعين بالضرورة كالهيولى المتعين بالصورة والعرض
المتعين بالموضوع فلم يكن الخفض متقوما بنفسه ويكون مباينا
للموضوع المتقوم بنفسه فليس هو المتقوم بنفسه اي لا بد للمحل كما وقع
في عبارة كثير من المحققين فلا بد للنفس من الاعراض القائمة بالمادة بناء على نحو
منها بالصورة لا بنفسها كيف ولو لم يحمل على ذلك خرج جميع الاعراض ضرورة
منافيها بالمكان المتقوم بمحله واما ما يتوهم من ان المص اراد بالموضوع المحل
المتشخص لما حل فيه وادعى ان العرض المحال في عرض اخر يتشخص بموضوع ذلك
العرض لانه ولذلك حكم بالمباينة بين الموضوع والعرض فبين الفساد لان المص
سيذكر كون الموضوع في جهة التشخصات في السابق ثم بين على امتناع انتقال
الاعراض والدعوى التي نسبت اليه في نفي محلية العرض المتشخص للعرض المتقوم
به فالاشفابية كلام اصلا وسعد من ميلاد زيد كما هو احوال النظر السمعية بتمهيد
بعضها ببعض ويلزم منها ان لا يتم الدليل على امتناع انتقال العرض العام بعرض
من معروضها الى عرض اخر قائم بمحل ذلك العرض واما حكم المص بالمباينة بين الموضوع
والعرض فمستند الى اعتباره في الموضوع عدم قيامه بالعرض ونسبه ان يكون
هو مراد الشارح بقوله المتقوم بنفسه وهذا وجه للتخصيص وتنظيم الحكم
المذكور كما لا يخفى وفيه بحث من وجوه منها ان تفسير قول الشارح المحل المتقوم بنفسه
بقوله لا بد للمحال مخالف لما صرح به الشريف بان المباينة بين الموضوع
والعرض من ان الموضوع متقوم بنفسه فلا يكون عرضا فان ذلك قرينة
واضحة على ان مراده بالمتقوم بالحيز مطلقا لا ما هو متقوم بالحال فقط
وهو ظاهر ومنها ان قوله لو لم يحمل على ذلك خرج جميع الاعراض ضرورة قيامها
بالمكان المتقوم بمحله في حيز المنع اذ المراد بالمتقوم المعنى على ما يفهم مما نقلناه

من الشفاء ولا يلزم ان يكون محل المكان حسبما ذكره فان كثيرا من الممكنات معنى فيه
ومنها بعض علته واما المكان المعنى محله كالمادة والعرض فليس موضوعا
لما حل فيه ومنها ان المتبادر من قوله الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه هو
ان لا يكون متقوما بالحيز اصلا وتخصيص الحيز بالحال عدول عما هو الظاهر
بلا دليل ومنها ان ما هاهنا استدل به على ان المص لا بد له النفوض بالموضوع
هاهنا المحل المتشخص لما حل فيه من ان المص سيذكر كون الموضوع من جهة التشخصات
في السابق لا يدل على ان المص لا بد بالموضوع ما له هذا الحكم بل يعلم منه انه يعتقد
ان للموضوع بهذا الحكم ولما لم يعرف المص الموضوع هاهنا كان اثبات
هذا الحكم له مفيدا نعم لو عرف المص الموضوع بالمحل المتشخص لما حل فيه لم يكن
اثبات هذا الحكم مفيدا لكنه لم يعرف بذلك ومنها ان النفس بالاعراض القائمة
بالمادة مندفع من غير احتياج الى التمحل الذي ارتكبه في دفعه فقوله لان النفس
انما يتوجه لو كان للمادة ذات مغايرة لذات الصورة في الخارج حتى يتصور ان
يحل فيها عرض لا يكون حلوله فيها حصوله في الصورة وليس كذلك لما مر غير مرة
وهاهنا ان قوله يلزم منها ان لا يتم الدليل على امتناع الانتقال المذكور
عن هذا الدليل الا انه يعلم منه ان لا يتم الدليل على امتناع الانتقال المذكور كما
حسبه هذا القائل واما ما نسب الى المص من انه اعتبر في الموضوع عدم
قيامه بالعرض فلا اشعار في كلامه ومن العجب الذي يتعجب منه انه جعل اعتبار
عدم القيام بالعرض في الموضوع مستند الحكم بالمباينة بين الموضوع والعرض
وذلك انما يستقيم لو عم الحيز وما يخصص بالحال او لو فرض به لا يلزم الموضوع
والعرض فان المكان عرض مع انه متحيز فاخذ بالشرط القائمة بها فيكون
موضوعا لها ثم قال وينبغي ان يكون هو مراد الشارح بقوله المتقوم بنفسه
فاذا كان مراده ذلك كان معنى المتقوم بنفسه ان لا يتقوم بالحيز اصلا لا
ما لا يتقوم بالحال على ما له يتقوم على ما فسره به ولا يندفع النقض به بقوله

وح فله وجه للنقض والحاصل انه ان عمم في الغير بحيث يتناول المباينة ولا يندفع النقض
وان خص بالحال يندفع النقض ولا يتناول المباينة وقد يحكم بهذا القايل
بتناول المباينة ودفع النقض معا وهما لا يجتمعان الا ان احدهما مبني على تعميم
الغير والاخر على تخصيص الحال اي الاختصاص الناعت فعلى هذا هنا شك
وهو انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت
مواطاة فبطلانه ظاهر بناء على ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة
وان اريد ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فقد يصدق عليه اختصاص الحال بالمحل
بل الموضوع بعبارة ضرورة انه قاعد على ما لو حسنا اليه من ان العرض مثل
الاسود كما يعلم من كلام القدماء واما على عرف الجمهور فلان يقال المراد
به ان يكون المختص هو السبب القريب لانضاف الاخر بان يكون هو
بذاته وصفا لاخر كالسواد فان السبب القريب لكون الجسم اسود ذاته
بذاته وصف الجسم بخلاف المكان فالاصوب عند التعبير بشاهد بانه ليس مراده
صحة الحمل بل المراد بالذات انما هي الاضافة التي له الى المكان على المتمكن والمكان
سبب لتلك الاضافة وهي الوصف بالحقيقة وهذا الاختصاص لا يخفى
الا فيما له حصول في الاخر على وجه السريان يعني ان لا يكون له جزء متميز عنه
في الوضع كما في باطن الوتد الكاين في الحايط ولا يكفي ذلك بل لا بد ان يكون
له بسبب نفسه خاصة والحاصل انه تصور الاختصاص التي للنعت بالنسبة
الى المنعوت بدون تعرضه لما زعمنا في المفهوم فان العقل
يجد الاوصاف اختصاص بموصوفاتها لا يشاركها فيه غيرها ويعرف
بالبديهة ان نوع ذلك الاختصاص والايجاز الاخر من الاختصاصات بهذا
وما نقص بقول بالكون في الاخر لا يجمعه ولا يصح انتقاله عنه دون تغيير
اللفظ بحسب المعاني التي يطلق عليها اللفظة بدون الشبهة التي منشاوها
اشتراك الاسم فنفي معنى واحد بينه عليه بالمثال كما ذكره الشيخ فالاول بينه على نقض

المعنى

المعنى والكلام لا يلايم ههنا لانه اذا علم ان العرض بانه لا يصح انتقاله كان قولنا
الاعراض لا يجوز انتقالها بمنزلة قولنا ما لا يصح انتقاله لا يصح انتقاله فلم يكن
من المسايل والتي يستدل عليه بكون الموضوع من جملة المشخصات وفيه بحث لنا
لا نم ان السواد سبب قريب لكون الجسم اسود بل تعلق السواد به سبب
قريب لذلك ضرورة ان الجسم الذي لا يتعلق به السواد لم يكن اسود وكان
ان تعلق المكان به سبب قريب لكونه متمكنا كذلك تعلق السواد بالجسم سبب
قريب لكونه اسود والفرق ههنا في ذلك تحكم ولانم انا نفهم من الاختصاص
الناعت معنى التخصص بالنعت ولا يرد عليه غيره فان للمتمكن ايضا اختصاصا
بصاحبه وهو ظ وما يجب له حيث يقال له بامر كان السواد اختصاصا
بمحله وناعتا له حيث يقال اسود فباي شي يخرج مثل الماء والاتي ونظاير
بهما عن الاختصاص الناعت وتعيين الص بما هنا عن مسوحنة بل نحول
في ذكره ضرورة قال بعض الفضلاء معنى كونه ناعتا ان يمكن ان يشتق منه اسم
لمحله كالبياض بالنسبة الى محله ويرد عليه تعريف الحلول انه يخرج منه النقطة
والخط والسطح والان فان شيئا منها ليس ناعتا لمحله كما صرح به بعض الفضلاء
قالوا فلو قلنا به هذا اذا فسر الناعت بما ذكر من انه اختصاص شي باخر
بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر واما اذا فسر بانه
يمكن ان يشتق من المختص اسم لمحله او ينسب اليه بذو كما هو الموافق لما ذكر في
شرح المقاصد من ان النقطة والخط والسطح ناعتة لمحالها يصح ان يقال الخط ذو
نقطة والسطح ذو خط والجسم ذو سطح فله وجه ولا يتوهم انتقاضه بمثل
المكان والمختص الجسم الذي يمكن ان ينسب اليه بذو فخروجه بقولنا الى المحل
فان الجسم ليس محلا للمكان الا انه يكون نقضا للتعريف الحلول لصدقه على المحل
فيه وقد يجعل له بتقضيه التعريف المذكور بمثل الجسم المختص بالمكان فانه
يصدق ان هذا المكان مثلا ذو ماء وكذا يقال البسا حاليس في

للكمال والصدق ارضهما اسره وسمعهما ان الاسد والشجاع لبيا
حاليين فيهما ولم يحتج الى اشارة ذلك بقوله الى المحل كالابيض قوله والحكماء اما ان يكون
مجموعها في الموضوع وهو العرض قال بعض الفضلاء النفس محل مستغنى
عما حل فيه من الصور الجوهرية التي فيها فالظاهر ههنا ليس الموضوع ولا المحل
ليس بعض اللهم الا ان يقال المراد بالمحل وكان ههنا محل الشيء الخارجي باعتبار
وجوده الخارجي ومحل باعتبار الوجود الخارجي ليست النفس محل تلك الصورة
باعتبار وجودها الخارجي بل باعتبار وجودها الذهني وفيه بحث اما في
السؤال فلان الصورة الجوهرية الحالة في النفس اعراض بحسب وجودها
في النفس والنفس موضوع لها وان كان جوهرية بحسب وجودها الخارجي
اي من حيث انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع فهي حال كونها في النفس
جوهر وعرض من جهتين وقد نقلنا عن الشيخ في مباحث الوجود انه قال
انا لا نمنع ذلك فارجع اليه واما في الجواب فلانه حمل الكلام على ما لا يفهم منه اصلا
بلا قرينة ومثل ذلك غير ملتفت اليه في نظر المحصلين قوله وليس للواجب
ماهية وقد وجه زائد عليها بناء على انه لا ماهية له لا ان له ماهية على الوجود
لما مر مفصلا قوله في جعل المادة من اقسام المفارق للمادة نوع تجوز لا خفاء
في ان التجوز المذكور واستعمال المادة قبل ان يحتج من التقسيم انما يكون
في كلام المصنف لو كان مراده بالمفارق هو المفارق للمادة كما حسبه الشارح وهو
غير لازم لجواز ان يكون المراد به المفارق بجوهر اخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الاخر بالمفارق ما لا يكون كذلك والاشكال كل واحد من الهيولى
والصورة والجسم مفارق بجوهر اخر بهذا المعنى دون العقل والنفس وينبغي
ان يراد بالمفارق في الشرح ما يكون فعلا مفارق بجوهر اخر مفارق بالمعنى
المذكور فيه هذا مع انه تعسف وحمل الكلام على ما لا يفهم منه اصلا اذ
المفارق بحسب اللغة اعم من المعنى الذي ذكره ولم يثبت الاصطلاح على هذا

المعنى

المعنى لان المفارق اذا اطلق في عرف القوم فانما يتبادر منه مفارق المادة و
مقارنتها دون المعنى الذي ذكره مشتملا على اخر وهو ان المقارنة بحسب الرأي
والمقارنة بحسب النقل ليستا مستويتين الى شيء واحد فان المقارنة واما بالقياس
الى الجوهر يكون الاشارة الى كل واحد منهما بجوهر والمقارن عين
الاشارة الى الاخر والمقارنة فعلا بالقياس الى ذلك الجوهر ضرورة ان النفس
ليست مقارنة في فعلها بجوهر يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى
الاخر بل بالقياس الى جوهر يكون مفارقا لجوهر اخر بالمعنى المذكور كما اعترف
به فيصير الكلام عن الانتظام ويفوت التقابل بين الاقسام لان المفارق
فعله بالمعنى المذكور ويصدق عليه المفارق ذاتا وفعله على تفسير اللهم الا ان
يريد بالمفارق بالذات المفارق عن جوهر يكون الاشارة اليه عين الاشارة
اليه بالمفارق فعله المفارق عن جوهر مفارق بجوهر اخر بهذه الكيفية
فيصير المعنى اما مفارق عن جوهر متحد معه في الاشارة ذاتا عن جوهر مفا
رق لجوهر متحد في الاشارة فعله وهو العقل او مفارق عن جوهر مفارق
بجوهر متحد في الاشارة فعله وهو متحد معه في الاشارة ذاتا عن مفارق بجوهر
اخر الى اخر التقسيم ويصح ان يكون المفارقة في الفعل مقيسا الى المقارنة التي هو
اخر الاقسام فيه تجوزه الفاسد مع عدم دلالة اللفظ على المقصود ولعمري
ان حمل العبارة على المذكور فيه حمل اللفظ على المعنى المتساوي لا يفهم احد
كثير اعتبر الذوق السليم ما ذكره بعض الفاضل انه اذا اطلق المفارق على ما يقابل
رب وجوده لوجود المادة بل النفس المادة ضرورة ان وجود الشيء في زمان
وجوده وايضا اندراج المادة في مفارقة المادة على سبيل التغليب ليس بعيد
ونظيره ما قيل ان السوء داخل في الزانى وفي الراضى في بحيرة ولا فساد
في الاستعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم اعتمادا على ما يعلم مع قرب اما
ما ذكره هذا القائل فجميع اصواته على مثل هذه العبارة لا يجوز اصلا في اللفظ وفيه

بحث اما اولا فلان قوله المفارق والمفارقة اذا اطلق في عرف القوم فانما يتبادر
منه مفارقة المادة ومقارنتها عدم اذ لو كان معنى المفارق مفارق المادة كما
حسبه لم يكن المادة من اقسام المفارق والامتناع مقارنته التي مع نفسه لكن
القوم عدوها من اقسام المفارق كما نقله المحشي ولما استقام تفسيره المفارق
بجوهر آخر كلهم كثيرا ما يفسرونه كما وقع في شرح المواقف واما استدلاله
على صدق المفارق بهذا المعنى على المادة من قوله ولو حمل المفارق على ما يقارن
وجوده لوجود المادة عند انتفاء المادة صرفه ان وجود الشيء في زمان وجوده
ظرف الفساد ولهذا يلزم من كون وجود الشيء في زمان وجوده ان يكون وجوده
مقارنا لوجوده كيف لا ومقارنة الشيء بنفسه ضروري الاستحالة والاستعانة
بالتعليل مما سوغه المقام فان اشار ذكره معرضه المحاورات في المباحث الحكمية
كان لا يخفى على الواقف بهام بالمباحث على صرف الكلام عن ظاهره وهو ان تقييد
بالجوهر المفارق ما يتبادر منه وهو الجوهر المفارق بجوهر آخر ويحمل على
الجوهر المفارق للمادة ويزيد في نفي اشار هذه النسخة ويلزم لجاز زمانه
المذكور ثانيا واما ثانيا فلانه لا يلزم ان يكون المفارقة بحسب الذات والمقارنة
بحسب الفعل معنيين للاثنين واحد وعلى تقدير تسليم ذلك فهناك كذلك ان
الجوهر المفارق ذاتا ذاته مفارق بجوهر آخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر والجوهر المفارق فعلا فعله مفارق بجوهر آخر بحيث
يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر مثله المادة جوهر مقارن بجوهر
آخر هو الصورة وهذا الجوهر الآخر مقارن بجوهر هو المادة بحيث يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاشارة والنفس في المادة فيكون فعلها
في جوهر مقارن بجوهر آخر هو الصورة بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر فلو خلى من هذا الوجه وسيتقيم المعنى غاية الاستقامة
ويصير التقسيم هكذا الجوهر اما مفارقة عن جوهر مقارن بجوهر بالحيثية

المذكورة في ذاته وفعله وهو العقل او مفارقة عنه في ذاته دون فعله وهو
النفس او مقارن له فاما ان يكون محلا له وهو المادة او حالا فيه وهو
الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم فعلى هذا التوجيه يكون الحال والمحل منسوبين
الى الجوهر المذكور كان المفارقة والمقارنة منسوبان عليه كما وقع في توجيه
الشارح فان المفارقة والمقارنة منسوبان الى المادة وهو الحال والمحل بعيد
الى جوهر آخر والاول احسن واولى كما لا يذهب على من له ادنى فهم واما ثانيا
فلانه ان اراد بدخول النوع في الذاتي انه داخل في الذاتي بمعنى المنسوب الى الذات
فذلك صحيح لامتناع ان يكون الشيء منسوبا الى نفسه وان اراد انه داخل
في الذاتي بمعنى ما ليس خارجا فمسلم لكنه غير مضر اذ لا يكون حينئذ الاطلاق
مفارقة المادة عليها وهو ظاهر ممنوع فتدبر قوله لا يحتمل لفظه على المتبادر ان
تفسير المفارقة بالا وضع له والمقارن بما له وضع بل المفارق للوضع والمفارق
عنه فيندفع حرا بان بل لا يبعد ان يقال ان المفارق لا استقرار معنوية في عرف
القوم في مقابلة للمفارقة كان شاملا لنفي المادة اصطلاحا وان لم يشمله
لغة وفيه بحث اما اولا فلان لفظ المفارق لا يدل على ما له وضع باحد
الدلالات الثلث فكيف يصح تفسيره به ولو اريد بالمفارق للوضع يخرج
عنه الاجسام التي لم يمنع الاشارة اليها فانها ليست مقارنة للوضع فيلزم
ان يكون داخلة في المفارقة هف واما ثانيا فلانه لا يلزم من وقوع المفارق
في عرف القوم في مقابلة المفارقة شموله للمادة لانها داخلة في المفارقة اذا اريد
بالمفارق مفارق المادة على ما ذهب اليه **قوله** او ما يتركب اي من جوهر
من الحال والمحل وهو الجسم فيرد عليه ان مجموع الهيولى والصورة النوعية فانه
داخل في المركب من الحال والمحل وليس بجسم وان قيد الحال بالصورة النوعية
في الصورة الجسمية عاد النقض الى مجموع الصورتين والجواب ان المراد بالاعتبار
الوحدة في المقسم فان هذا التقسيم للاجناس العوالي وما هو في مرتبتها

ومجموع الصورتين ليس له صورة حقيقية بل وحدتهما بمحض الاعتبار بخلاف
الهيولى والصورة الجسمية فانهما مبهمة جنسية لهما وحدة حقيقية وكذا مجموع
الهيولى والصورة النوعية فان الهيئة المتحدة بالوحدة الحقيقية هو مجموع الهيولى
والصورة الجسمية ثم مجموع الهيولى والصورتين فان الاولى طبيعة جنسية
والثانية طبيعة نوعية ولما كان ههنا التقسيم الى الاجناس او ما هو في مرتبتها
لم يجز النقض بمجموع الهيولى والصورتين وفيه بحث اما في السؤال فلان النقض
بمجموع الهيولى والصورة النوعية انما يتم لو كان لذلك المجموع وجود في نفس الامر
لا يكون في ذكر الوصف عين الجسم اذ لو لم يكن له وجود في نفس الامر لكان امرا
اعتباريا محضا ولا ينتقض التعاريف بالامور الاعتبارية كما حقق في موضعه
ولو كان له في نفس الامر وجود وكان هناك جسمان لم يصدق تعريف الجسم
عليه نقضا لكن ليس لهذا المجموع وجود في نفس الامر لا يكون في ذكر الوصف
جسمانية لكن لانه حال الوجود في الخارج عين الجسم ليس الا وحال الوجود في الذهن
جاز ان يكون كل منهما قائما بالذهن ولا يلزم ان يكون الصورة بحسب الوجود
الذهني قائما بالمادة بل هما يكونان بحسب هذا الوجود كجنس كما مر تحقيقه
وكذا الحال في المركب من الصورتين واما في الجواب فلان مجموع الهيولى والصورتين
كثيرا ما يكون طبيعة جنسية كالجسم النامي والحيوان فلا يستقيم قوله ولما
كان ههنا التقسيم الى الاجناس او ما هو في مرتبتها لم يجز النقض بمجموع
الهيولى والصورتين قوله قال الامام لا بد من الدلالة على انه لا يقال بهذا
لا يدل على نفسه انتهى لانه قسم مفارق المادة الى الاقسام الثلثة فعلى مقتضى
تقسيمه يكون الجسم هو المفارق للمادة الذي تركب من الحال والمحل والمركب
المذكور في النقض خارج عن المقسم لانا نقول المادة على ما حققه في نفسه
هو الجوهر الذي يحل جوهر آخر فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على
مقتضى كلامه وفيه بحث لانه ان اريد بالمفارق المفارق للمادة على ما ذ

هب اليه هذا القائل والجوهر المفارق للمادة جسماني باتفاق القوم وله الدائم
مسلوبة عن الجوهر العقلي الجسماني كالتحيز وقبول الوضع فكيف يكون الجوهر
العقلي الجسماني المذكور داخلا فيما يقارن المادة نعم اذا اريد بالمفارق للمادة
جوهر آخر كما حققناه كان الجوهر العقلي الجسماني المذكور داخلا فيه قوله لا
يرد عليه هذا الاشكال بهذا الكلام مشعر بان ما ذكره الامام اشكال على الحصر
المذكور وفيه بحث لان الحصر المذكور حصر استقرائي واما ان قسم آخر لا يندرج فيه
فهل لا بد في الحصر من ان يغلب على الظن انتفاء قسم آخر ان لم يتعين وفي كلام
سادة الامام الذي اخرج منه كما لا يخفى على من له مسكة وقد صرح بذلك الامام
حيث قال الاستقراء في وجه الجوهر ضعيف فكلامه مبني على دعوى الحصر الاستقرائي
ايضا الا ان حاصله ان هذه الدعوى ليس لها مستند فلا يكون دعوى الحصر
ظنية فضلا عن ان يكون يقينية والشبهة انما نشأت من عدم الملاحظة
وفيه بحث لانه يكفي في الحصر الاستقرائي ان يتتبع ويستقرأ ويبالغ في ذلك و
لم يوجد قسم آخر ولم يشترط امر ان يغلب على الظن انتفاء قسم آخر ولو اشترط
ذلك لم يخف في العقلي والاستقرائي مع انهم حصروه فيما سلمناه انه لا بد ان يغلب
على الظن انتفاء قسم آخر لكن لا نسلم ان من يتتبع الموجودات وبالغ في تتبعها حق
المبالغة لم يغلب على ظنه انتفاء جوهرين غير جسمانيين يكون احدهما حالا
في الآخر والى مرة بين هذه الصورة وبين تتبع العناصر مثله حتى لزم ان
يغلب على الظن هناك انتفاء قسم آخر ولم يغلب على ظنه هناك ذلك المعنى
قوله والامر اما ان يكون بسبب الوصف محله لا اخره قيل لا يخفى انه يرد على الجوهر
الحال الجوهر الجسماني في جوهر آخر كذلك المفهوم بينه الصورة وانه لم يرد على الحال في
الهيولى قوله او جوهر منه قيل منصوب عطفا على قوله او مركب وفي بعض
النسخ مرفوع عطفا على النفس وهو غير جيد لان جزء الشيء لا يدخل
في المدير والى دخل فيه هو ظاهر العقل ايضا في العقل وعلى الان يكون

حو مبدا او هو المعنى اوله وهو العقل او بعد ثم هذا الجزء يحيوني المحل الذي الجزء
كان داخلا في الصورة وخارج عن المنقسم وهو مما لا يكون حاله وكذا الحال
في جزء العقل وفيه بحث اذ اعتبار الجزء الذي لا يكون حالا في المحل غير بين و
لا مبني على ان دخول جزء المدبر في المدبر وجزء العقل في العقل بعيد جدا قوله
لما مر من انه المحل المستغني عن الحال فيد هذا فيه تنبيه على ما ذكرنا سابقا من
ان مراده بالمتقوم بنفسه المستغني عن الحال الكن قوله بعد ذكره في بيان المباينة
بين الموضوع والعرض ان الموضوع هو المتقوم بنفسه والعرض لا
يكون متقوما بنفسه ينبي عن المعنى الكنا الذي ذكرناه اوله اعني القائم بنفسه
وح يظهر في كلام الشارح اضطراب لان المراد من قوله في تعريف الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه ان كان هو المحل المستغني عن الحال كما يدل عليه كلامه
ههنا لم يتبين بينه وبين العرض مباينة وان كان هو المحل الذي لا يتقوم بغيره
كما يشعر به ايراده في بيان المباينة لم يصح قوله ههنا لما مر من انه المحل المستغني
عن الحال الا ان هذا اعم مما مر لان العرض الذي يحله عرض اخر داخل في هذا خارج
عن ذلك وكذا ان كان المراد ما يستغني عن الحال والمحل معا ويمكن الاعتذار عنه
بانه ليس معنى قوله لما مر من انه المحل المستغني عن الحال تمام المراد من التعريف الذي
مر بل انه جزء منه ولا يخفى بعده وايضا المتقوم بنفسه ان كان بمعنى القائم
بنفسه الذي هو سلب اخرى مسمى بحلول اعني حلول العرض في محله لم يلزم منه نفي
الاحتياج الى الحال فيه وان كان بمعنى استغنائه في التقوم عن غيره لم يكف
بالاستغنا عن الحال والمحل فلزم خروج الاعراض مطلقا وحاصل انه لو كان المتقوم
بنفسه معنى يتبلور سلب الاحتياج الى المحل والحال معا لا يجب الاصطلاح
وله بحسب اللغة ونحوهما معنى هذا المعنى الى غاية العناية من غير فرق بينه ثم رجح
به النقض بالاعراض الحالة في المادة اللهم الا ان يعني الاستغنا عن المحل
مطلقا وعن ذكر الحال الذي هو موضوع بالنسبة اليه هذا ولو قال الموضوع

هو

هو المحل المتقوم لما مر فيه المستغني عن محل يقوم به ظهر عموم المحل بالنسبة اليه
وعدم مباينته للعرض من غير تكلف ثم يلزم من المباينة بين الموضوع والعرض
ان لا يكون مثل السرعة قائما بالموضوع فيخرج عن تعريف العرض اللهم
الا ان يقال القيام الماخوذ في التعريف اعم مما بالذات او بالواسطة ومع
هذا يكون شاملا افراده تحت الموضوع والمادة والعرض الذي محله عرض
اخر وفيه بحث اما اولا فلان قول الشارح لما مر من انه المستغني عن الحال
ليس اشارة الى قوله الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه كما حسبه هذا القائل
حتى يكون ذكر قرينة على انه اراد بالمتقوم بنفسه المستغني عن الحال بل
هو اشارة الى ما ذكره الشارح قبيل هذا المقصد في تفسير قول المص
والموضوع كالمادة من قوله وهو المحل المستغني عن الحال ولما لم يكن الموضوع
بهذا التفسير مباينا للعرض وقد حكم المص بالمباينة بينهما فسره الشارح
في هذا المقصد بتفسير اخر يكون بهذا التفسير مباينا للعرض وهو المحل المتقوم
بنفسه اي المتقوم لا بالحال ولا بالخارج وبنى المباينة بينهما على هذا التفسير فلا اضطراب
في كلام الشارح اصلا وانما نشا الاشتباه من عدم التمييز بين التفسيرين
واما ثانيا فلانا نختار ان المراد بالمتقوم بنفسه المستغني في التقوم في حد
ذاته عن الخارج قوله فلزم خروج الاعراض مطلقا قلنا نعم وانما يلزم ذلك
لو كانت الموضوعات في حد ذواتها متقومة بالغير وليس كذلك نعم
يخرج العرض عن كونه موضوعا لكن ذلك ليس بمحذور بل مطلوب ليتحقق
المباينة بين الموضوع والعرض ويستقيم ما ذكره المص من ان بين الموضوع
والعرض مباينة وهذا هو الباعث على ان يفسر الموضوع بتفسير اخص
من التفسير السابق ثم ان الشيء قد يكون متقوما في حد نفسه بالحال فيه
وهو الهيولى فانها في حد ذاتها امر بالقوة لا يصير شيئا بالفعل الا بان يصير
عين صورة من الصور وقد يكون متقوما في حد ذاته بنفسه كالجسم وهو

الاعراض ولذلك اخر موضوعها عنها في حدودها كما حقق في موضعه و
لم يوجد شيء متقوم في حد نفسه بامر خارج عنه لا يكون حالا فيه ولا يكون
محلا له فان المتقوم في حد نفسه بالخارج يكون منحصرا في المتقوم بالحال و
المتقوم بالمحل والمتقوم في المتقوم المذكور من الحال والمحل يكون منقسما في ذكر
ما هو خارج عنه مطلقا والخارج المقوم للشيء في حد نفسه منحصر في الحال و
المحل واما الخارج المقوم للشيء في نفس الامر نحو الفاعل المنحصر في تحقيق الناس
وظهر من ذلك ان مقوم الشيء بما هو خارج عنه منحصر في احدهما متقوم في حد نفسه
بالخارج عنه فذلك الخارج اما حال فيه او محل له واما متقوم في نفس الامر
بالخارج عنه فذلك الخارج هو الفاعل المذكور ولعل الفاعل المذكور لم يوجد
بينهما وحسب ان يعني المتقوم معنى يختص بالحال والمحل وانما يختص بهما بحسب الغاية
ونبين لك ذلك فان احد قسميه مختص بالحال والمحل في نفس الامر كما فصلناه واما
النفس باعراض المادة فيعرض وان لم تحل في المادة في نفسها ليست شيئا
بالفعل حتى يعرض لها عرض ولذا صارت مع الصورة شيئا بالفعل كاننا
مع جسما واحدا مع عرض لها عرض له قوله وبين الموضوع والعرض مباينة
قال بعض الفضلاء قد صرح المحقق في هذا الكتاب فان الموضوع مباين
للعرض وجعل الموضوع عبارة عن المحل المستغني عما حل فيه المتقوم بنفسه
وقال في نقد المحصل المحل الذي لا يتقوم محله هو العرض ومحل الموضوع و
ما ذكره في ذلك الكتاب يدل على انه لا يعتبر في الموضوع التقوم بنفسه بل
يكون هو عبارة عن المحل الذي لا يتقوم بما حل فيه كما هو الموافق لما ذكره
في شرح المواقف فعلى هذا لا يكون الموضوع مباينا للعرض بل يكون بينهما
عموم من وجه لتصادقهما في عرض لا يحتاج الى ما حل فيه كالحركة بالنسبة
الى السرعة وصدق العرض بدونه في عرض لا يكون محلا لعرض وصدق
الموضوع بدونه في محل هو جوهر وانظر البغافي لفظ الموضوع اصطلاح

احدهما ما ذكره في النقد معا في لما ذكره الامام في المحصل والاخر ما ذكره
ههنا كلامه وهو بعضه ما ذكرناه من ان للموضوع تفسيرين قوله
فيه بان ذاتي الشيء يجب هذا الوجه هو بان ذاتي الشيء بين الثبوت لما
هو ذاتي له سواء تعقل بالكنه مفصلا او له بالكنه اجمالا كما فصلنا في مباحث
الوجه نعم لا يلزم ان يكون الذاتي بين الثبوت للامر الصادق على الذاتي
كالحيوان بالنسبة الى الضاحك قوله بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن
قيل هذا الكلام مشهور بين القوم وفيه نظر لان علم النفس بذاتها علم حضوري
والصورة العلمية في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية فالحاضر
عند النفس المعلوم لها بالذات هو ذاتها المخصوصة لا وجه من وجوهها
كيف لا وعلم النفس المدبر للبدن وبالشيء بهذا الوجه علم حصولي لا حضوري
فان قيل الحاضر بذاته هو النفس المتشخصة والمدرك بالوجه هو مطلق النفس
قلنا لو كانت الجزئيات مدركة بذاتها من غير كسب كان نوعها ايضا
مدركا لها لا حاجة في تعقل كنه النوع الا الى حذف المشخصات كما ذكروه في برا
هين كنه الكيفيات المحسوسة كالالوان وغيرها الا ان لقائل ان يقول انما
هنا فيه مبني له ينبغي براهين النوع انما المقتضي لها براهين الافراد له
لا مع جنبه النفس المشترك الذاتي والمحقق ههنا براهين فيه فقط له كل امر
لا يعلم بالعلم الحضوري الا نفسه فتامل والاولى ان يقال انما يكون الذاتي
بين الثبوت اذا تصور الشيء والذاتي كلاهما بذاتيهما ولو تعلق ان متقوم
الجوهر متصور بذاتها فان ما يحمل منه عرض له ولعل ما هو كنهه بين
الثبوت له وفيه بحث اما اولا فلان ما هو المعلوم لنا ههنا هو المعنى
المشار اليه بلفظ انا فكان ذات كل واحد منا في الخارج امر واحد طبيعي
لا كثرة فيه بالفعل والاجزاء فيه بالقوة كما عرفت فيما حققناه في مباحث
الكلية فكذلك المعلوم منه بالعلم الحضوري امر واحد هو المشار اليه بلفظه

اما ومعنى المعنى انسانا وليس يحمل لصدوقه قولكم انا انسانا وانا جالس مثلا والظ
انهم قسموا هذا المعنى الى اعضاء في البدن ومتصرف فيها وارادوا بالنفس
المتصرف فيها المعنى المذكور لانها مجموع عندهم وليس انسانا بجملته فالمعنى المذكور
لا شك ان علمنا بكل واحد من جزئي هذا المعنى حصولي لكنه وهذا انه كان
لبسا حاصلا فيه بالتفرض يكون العلم بها حضوريا فخر ثم قالوا ان النفس
معلوم بانه يدبر البدن ومن يزعم ان للنفس ذواتها معلوما حضوريا غير المعنى
المشار اليه بانا فعليه اثباته لان ذلك ليس بينا ولا مبينا بل ليس اي ما نعلم
كل واحد من ذاته هو هذا المعنى ليس الا فينبغي ان علم الانسان بذاته حضوري
لا علم جزئه الذي هو النفس بذاتها كما حسبه هذا القائل واما ثانيا فلان
قوله الا ان الجنسيات مركبة بوابها من غير كسب كان نوعا ايضا
بديهيا في حيز المنع لانه لو كان كذلك لكان علم كل شيء من الانواع بحقيقته كسبيا لان
افرادها التي هي الجنسيات بحقيقته لا بكسب كما حققه في موضعه وقوله
لما لا حاجة في تعقل كنه الانواع الا الى صرف المشخصات ايضا في حيز المنع لانه
لو كان كذلك لكان صرف المشخصات كل شخص مسكرنا للعقل يوجد بالكنه و
من البين انه ليس كذلك فانا لو صرفنا مشخصات زيد منه حصل في تعقلنا الانسان
لا كنوان الناطق الذي هو كنهه وهو ظ قوله فجاز ان يكون الجوهر
والعرض جنسا لبعض الجنسية قيل الوجه ان يستدرك على الدليل الاول
لانه يجوز ان يكون جوهرية بعض الجواهر وكذا عرضية بعض الاعراض
بديهيا و يكون [illegible] الصحيح على دفع الايجاب الكلي البتة فيع ذلك وفيه بحث
لانا نسلم كلام الصحيح على رفع الايجاب الكلي لان معا ما عن الشابرة الا كل ما عد
جنس فانما يكون جنسا بالقياس الى بعض ما تحته دون بعض اخر فان
من جملة ما تحته الجنس هو النفس و يجب وصفي بالقياس اليه كما صرح في موضعه
فرفع الايجاب الكلي ثابت في جميع الاجناس فلم يلزم من صدقه بحقيقيتها

نفي جنسيتها بل مراد المص انهما ليسا جنسا للشيء من افراده مما بحقيقته لانه حكم
بانهما من المعقولات الثانية والمعقول الثاني ليس ذاتيا للشيء من افراده بحقيقته كما حققه
ويعضد ذلك ما ذكره بعض الفضلاء من ان الدليل المذكور لا يدل على السا
لبة الكلية التي هي المدعى اعني قولنا لا شيء من افراد الجوهر يكون الجوهر جنسا
له بل على السالبة الجزئية اعني قولنا بعض افراد الجوهر لا يكون الجوهر جنسا له و
هذا الله فرده الى سبق فيها اثبات الجوهرية للاولى وسط كالنفوس والصور قوله
والمعقول اشتراك عرضي قال بعض الفضلاء قيل عليه ان قول المص والمعقول
اشتراك عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية مفهومي
المفهومين وليس شيء لانه لا اشارة في كلام المص الى ذلك بل نظم كلامه يشير
الى الوجه الثالث فكانه قال والمعقول اشتراك عرضي فلا يكون الجوهر جنسا
سلمنا لكن كتب القوم مشحونة بان الحجة المذكورة على نفي جنسية حقيقة
الجوهر حيث استدلوا بها في مقام المعارضة مع من قال بان مقولة الجوهر
جنس عال ولا شك ان من قال بانه جنس لا يقول الا بجنسية مسمى الجوهر وفيه
بحث اما اولا فلان كلام المص صريح في ان الدعوى هاهنا عرضية مفهومي
المفهومين حيث قال والمعقول اشتراك عرضي واما ثانيا فلان عرضية هذا
المفهوم لا يدل على عرضية ما هو الجوهر حقيقة حتى يصح ان يحمل هذا الدليل
على ذلك قوله عبارة عن عوارض الوجود الذهني الخ فيه ان مرجع المعقول
الثاني اما ان لا يكون المفهوم الكلي ذاتيا للشيء من افراده بحقيقته وان يكون موجودا
موصوفا في الخارج كالشيء الموجود والمص حيث اطلق المعقول الثاني في هذا
الكتاب اراد به ذلك وقال لكن المبدا الجوهر والعرض اعني الجوهرية والعرضية
وجوده في الخارج وهو ظ فاذا ثبت ان الجوهر والعرض لا يكونان ذاتيين
لافرادهما كانا من المعقولات الثانية فظهر ان التوجيه موجه وان ما اورده
الشارح عليه غير وارد قوله ومعرفة التي لتقع الى ممنوع وانما يلزم لو كان

بل هو جنس للفصول ايضا فيحتاج الفصول الى فصول اخر وليس كذلك لانه
يكفي حينئذ تمام الفصل الاجنس له لما بين في موضعه قوله فلا يكون قيام
العرض الواحد بمحل قيل الاولى ان لا يخص بالعرض كما في التالي ليشمل الصورة
وفيه بحث اذ الضابطة وهي قوله وحده كل ما يستلزم وحدة المحل شاملة
للصورة ايضا وقوله فلا يكون قيام العرض بمحل تفريع على الضابطة المذكورة
وتفريع بعض ما يشمله الضابطة عليها شايع كثير فمنع بعض لعدم شمول
الضابطة لبعض آخر مما يشمله قوله فيلزم ان لا ينفصل انسان في الاشتية
قيل فيه بحث لان ان اراد انه يلزم ان لا ينفصل عندنا بمعنى عدم اطلاعنا
على وجه الامتياز فهو غير صحيح وان اراد انه لا ينفصل في نفس الامر فالملازمة
ممنوعة والسند ظاهر وفيه بحث لان معنى هذا الكلام ان الذي كان من الاشتية معا
بدن بما سمته بالاشتية وهذا المعنى لا يتحقق في العرض الذي فرض انه واحد
انما كان في محلين بالعرض فيلزم ان يكون المتصف بالاشتية لم يكن اثنين
هف قوله بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية قيل فيه نظر ظاهر لكن التحقيق
ان العقل يقطع بالحكم باستناع حلول شخص في محلين مختلفين لان العقل يحكم بديهة ان
العرض القائم بشيء غير القائم بشيء آخر من غير توقف وانكاره سفسطة و
لو جوز العقل قيام العرض الواحد بمحلين لم يحكم بالمغايرة بينهما بل توقف الى
ان يتبين له عدم قيام هذا العرض بمحلين فان قلت ما ذكرتم يقتضي امتناع
اجتماع تصورين او تصديقين في نفس واحدة في زمان واحد لان
التصور نوع واحد من العلم وكذا التصديق وكذا يستلزم ان لا يجتمع النقطتان
في خط واحد والخطان في سطح واحد والسطحان في جسم واحد لتماثلهما
قلت لا نسلم ان التصورين متماثلة وكذا التصديق فيغاير تصور كل مفهوم تغاير تصور
مفهوم آخر بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة يغاير التصديق بالاخرى
بالنوع والذي يرشد لك اليه ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير

تصور عمرو والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير التصديق
بقعوده ان زيد انسان وان كان شخصا من اشخاص الانسان ولكن يحصل
منتظر بحسب الطبيعة والخارج لكن العلم به من حيث انه يقبل التحصيل الذهني
التي تحصيهما باعتبار قيامهما باشخاص الاذهان فهو كلي ونوع مغاير في ذاته
للعلم بغيره واما النهايات فانما تقوم بمحل واحد حتى تنتسب بمحلين فان الخط
مثلا من حيث انه مخصوص معروض لنقطة معينة ومن حيث انه آخر
معروض لنقطة اخرى فالمعروض مختلف بالحيثية فتامل وفيه بحث اما اولا
فلانه قد رتب قوله فان قلت ما ذكرتم يقتضي امتناع اجتماع تصورين
او تصديقين في نفس واحدة على امتناع حلول شخص في محلين مختلفين
وهو لا يترتب على ذلك بل يترتب على عكس ذلك اعني امتناع حلول شخصين في
محل واحد لانه الحد في النوع وهو ظ واما ثانيا فلان الظاهر ان تصورت
الامثال مما يحمله يشهد بتغاير تصور زيد وعمرو الى خلاف ذلك اصلا لان
تشخصهما مختلفان نوعا فكان تصور زيد مغاير لتصور عمرو بالنوع كذلك
المتصور في الصورة الاولى وهو الانسان مع تشخص مخصوص مغاير بالنوع
للمتصور في الصورة الثانية وهو الانسان مع تشخص آخر ولكن كان ذاتيهما
متماثلتين كذلك تصور ذاتيهما كان تصور شخص ذات زيد وشخص آخر ذات
عمرو متماثلين فان ذات كل واحد منهما هو الانسان والصورة الحاصلة
منه في شخص مماثل للصورة الحاصلة منه في شخص آخر وما سماه في بيان ذلك
بالتحقيق فمعنى بهذا الاسم لبعض تحقيقا له حاصله ان العلم بزيد مثلا كلي ولا
يقتضي ذلك ان العلم بكل مفهوم نوعا آخر كما لا يخفى على انه يلزم ان يكون
العلم بكل مفهوم مغايرا بالنوع للعلم بمفهوم آخر لا الملضاف فيجي الاضافة
بدون المضاف اليه في قولك عدم هذا وعدم ذاك مثلا مفهوما متماثلين
لان تميز احدهما عن الاخر انما هو بالامر الخارج عنهما وهو المضاف اليه

وادراكه هذين المفهومين ايضا مما لا دخل له في اعتبارهما انما هو بامر خارج
عن هذين الادراكين وهو ادراك المضاف اليه **قوله** وايضا المجاز حصول
عرض واحد في محلين فيقال لا يلزم من كلامهما ان يكون شي ممتدا في زمان واحد
مباينا لنفسه في الاشارة الحسية وهو باطل بديهة ولكن نقول هذا انما يلزم
من تجويز قيام الواحد بمحلين مختلفين في الوضع اما المجوز قيامه بمحلين متحدين
وضعا فلا يلزم من تجويزه تجويز كون كل واحد في مكانين فان قلت حلول
العرض في المحل نظير حصول الجسم في المكان وزعم انه لا فرق بينهما في هذا الحكم كان
قياسا فقهيا غير مقبول وفيه بحث لانا لا نجزم من صحة الاشارة الى شي واحد
من جهتين مختلفتين مباينة الشي لنفسه في الاشارة الا ترى انه يصح ان يشار
الى الفلك من الشمال والجنوب كليهما مثلا ولا يلزم من ذلك مباينة الفلك لنفسه
في الاشارة **قوله** البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج
فيلزم من ذلك ان المنقضي لذلك مثله فيلزم الانقسام الناعت وهو المشترك لانه
لا يجوز العقل اتصاف شي بامر اعتباري من غير اتصاف اجزائه بافراده كما انه
لا يجوز اتصاف شي بامر موجود من غير اتصاف اجزائه باجزائه الا يرى ان
الدليل على استلزام انقسام المحل انقسام الحال يجري في الاعتباري من غير فرق
قال بعض الفضلاء لا يخفى على المنصف ان البديهة لا تفرق بين الامر الاعتباري
الذي في نفس الامر كالنقطة على تقدير اعتبارها وبين الموجود في الخارج
في جواز القيام بالمحل على وجه لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال فتخصيص الجواز
بالاعتباري المذكور تحكم محض وفيه بحث لان بين الصورتين في ذلك فرقا
ظاهرا لان العرض الموجود في الخارج موجود فانضمامه الى موجود اخر فيه ولا شك
ان الانضمام الى الكل يستلزم الانضمام الى الاجزاء كما قرره الامام بخلاف العرض
الاعتباري المذكور فانه ليس منضما الى محله اصلا لا في الخارج وهو ظاهر
ولا في الذهن لانه من لوازم كون الشي واحدا مثلا ان ينضم اليه الوحدة في

الذهن

الذهن فانا نعلم قطعا ان الشمس مثلا واحد سواء حصل في الذهن او لم
يحصل ولو حصل في الذهن لم يلزم ان يحصل معها الوحدة فيه ولو حصل
معها الوحدة فيه فهي الحاصلة في الذهن لا بالشمس الموجودة فيه بل مرجع عروض
الوحدة لها الى انها ليس الواحد كما عرض في الموجود الممكن فان مرجع
عروض الوجود للشي الى كونه ليس المعدوم ومرجع عروض الامكان له
الى كونه غير الممكن واذا لم يكن العرض الاعتباري منضما الى محله لم يلزم
من انقسام المحل انقسام الحال فان قلت انضمام العرض الموجود كما
زعمت الى المحل الموجود فيه لا يقتضي الانضمام الى اجزائه لان السطح موجود
في الخارج منضم الى محله فيه وليس له انضمام الى كثير من اجزاء المحل كالاجزاء الى
كذا الخط بالقياس الى محله والنقطة بالقياس الى محلها قلت انا نجوز ان
لا يكون السطح ومحله امرين موجودين في الخارج بالحقيقة وليس
كذلك فان السطح هو ظاهر الجسم ومن البين ان الجسم في الخارج ليس شيئين
احدهما ظاهره والاخر باطنه بل كلاهما موجود واحد في الخارج والعقل
يميز ظاهره عن باطنه وبالجملة هو من العوارض التحليلية فاعرضه
بالقياس الى اجزاء التحليل وقس عليه الخط والنقطة قال الشيخ في الشفا
ان اخذ الجسم من حيث هو ظاهره ومن حيث انه لا يوجد معه شي
مما وراءه الظاهر فهو بسيط وسطح فان قطع هذا الذي هو السطح فا
فالتفت الى القطع الذي يناله فقط فلم تلتفت الى مشاركة الجسم فيه فانه
طرفه الحاصل بالقطع هو خط فان قطع الخط فان طرفه على ذلك
الاعتبار هو النقطة هذا كلامه وهو مصرح بما ذكرناه **قوله**
لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف قبل هذا الحكم وكيف يصح في مثله
دعوى البديهة على انه جمهور المشائين يدعون البديهة في انتفاء الجسم
المخطوط وكذا هذه ويلزم منه انتفاء النقطة قطعا ثم اقول لو اقطعنا

المخروط بنصفين طولا من رأسه الى قاعدته فاما ان يقال بانقسام النقطة
الى النقطتين مع بقائها بالشخص او بصيرورة النقطة الشخصية شيئين
فانيين مخلين لا يطرئ الانقسام بل يكون باعدامه وتكرار او بانعدام النقطة
وحدوث اخريين والاول والثاني باطلان فتعين الثالث سواء قلنا بانعدام
الجسم بالتوزيع وحدوث آخر او ببقائه موصوفا بالكثرة بعد ما كان موصوفا
بالوحدة واما اذا اخذ قطعة من المخروط من جهة قاعدته كما فرضه وقلنا
بان التوزيع لا يعدم الجسم فبقاء النقطة بل يجوز ان يبقى بعينها فانما
بدل محلها الذي كان واحدا اولا وصار كثيرا بالتوزيع سواء جعل محل التوزيع
المقدار او الجسم فتوران ما يستشكل ليس مشكلا على شيء من المذهبين وقد
اختار الشارح بقاء المحل اعني الجسم بعينه بعد التوزيع وح لا يلزم انتفاء
النقطة فلا يلزم اشكال فلهذا لا يستشكل اصلا وشيء عليه حال المكعب
وقد بحث له لو جاز ان يكون جزء المخروط من القاعدة جزء المحل نقطة موجودة
في رأسه ومن الجائز ان يكون كل من جزئي المخروطة في بلد آخر فاذا انعدم جزء
المخروط من القاعدة وبقي الجزء الآخر كان بين نقطة الرأس لزم بقاء الحال مع
انعدام المحل وان بدل بنقطة اخرى لزم ان يكون انعدام جسم في بلد آخر يقتضي
تغير النقطة الكائنة في بلد آخر والتزام ذلك سفسطة قال بعض الفضلاء
البرهان القاطع يدل على ان تلك الاطراف ينعدم في الصورة المذكورة فاما
الصورة التي كان يشير بها وهم فاطعة بان تلك الاطراف الحقيقية سواء
كانت موجودة اولا قائمة اولا بالخطوط التي تنقطع ثم اذا انقطع وانعدم
المحل الاول بسبب القطع لزم ان ينعدم ما حل فيه لان انعدام المحل يستلزم
انعدام الحال فلزم ان تلك الاطراف الموجودة بعد انعدام الخطوط والمكعب ليست
هي الموجودة اولا بل هي امثالها فلهذا الحكم عليها بانها الموجودة اولا الا من الوهم
لعدم تميزه بين الامثال على ان الخصم لا يلزمه هذا البرهان بل يمكنه ان يقول

لا نم كون البديهة المذكورة بديهة العقل اذ يجوز ان يكون بديهة الوهم لعدم
تميزه بين الامثال فله بعض المناقشة في بعض مقدمات الدليل المذكور وفيه بحث
لانه لا شك انه يجوز ان يكون عرض قائما ببعض بوجه واحد دون بعض آخر كما في
الابلق فان السواد حل في بعض منه والبياض في بعض آخر ولا شك انه يجوز ان
ينعدم بعض الشيء ويبقى بعض منه فاذا انعدم من الابلق البعض الذي حل فيه
البياض مثلا وبقي البعض الذي حل فيه السواد لم يلزم انعدام السواد لبقاء
ما هو محله حينئذ وهو البعض الباقي واذا حكم العقل ببقاء السواد في الصورة
المذكورة كان مطابقا للواقع ولا يلزم منه انعدام الحال مع بقاء المحل اذا تقرر
ذلك فنقول لا يلزم من البرهان الذي ذكره هذا الفاضل ان ينعدم الاطراف
المذكورة عند انعدام المخروط وانما يلزم ذلك لو ثبت ان تلك الاطراف قائمة
بمجموع المخروط والمكعب وهو ممنوع لجواز ان يكون قائمة بالبعض الباقي
منهما بعد الافراز كما هو الظاهر فلما كان كذلك لا يلزم من انعدام المخروط والمكعب
انعدامها فلا يكون دعوى ضرورة بقائها منافيا لما ذهب اليه المشاؤون من
انتفاء المخروط والمكعب بعد الافراز منهما كما حسبه ذلك الفاضل فان قلت انعدام
بعض الشيء وبقاء بعض منه يستقيم اذا كان لذلك الشيء جزءان بالفعل حتى يجوز
ان يبقى احدهما ويفنى الآخر اما اذا كان الشيء متصلا واحدا لا جزء له بالفعل
كقطعة ارض بسيطة كقطعة ارض مستطيلة مصبوغة يكون نصفها ابيض
ونصفها اسود مثلا فيشكل الامر هناك لان تنصيف القطعة المذكورة
بالتنصيف يعدم القطعة ويحدث القطعتان اخريان مع ان البديهة
حاكمة ببقاء لون النصفين على ما كان قبل القسمة وكذا انعدام احد
نصفيها يعدم القطعة المذكورة ويحدث جسم آخر مع ان الضرورة قاضية
ببقاء لون احد النصفين على ما كان قبل انعدام النصف الآخر قلت للقطعة
قبل القسمة ذات هي التراب وصفات كاللون والوحدة وغيرهما وكان العقل

لا يحكم بانتفاء تلك القطعة بالمرة وحدوث قطعتين اخريين من كتم العدم لا يحكم
بانتفاء بعض صفاتها بالمرة وحدوث امثالها من كتم العدم كاللون في المثال
المضروب والترتيب بينهما في ذلك الحكم ظ وان كان يحكم ببطلان بعض صفاتها
كالوحدة فلا يحكم بان تلك التراب التي كانت قبل القسمة قطعة واحدة صارت
بعد القسمة قطعتين واللون الذي كان للقطعة قبل القسمة بعينه باق
في القطعتين والقسم صحح الحكم الاول بان ذهبوا الى ان هناك امرا مبهما [illegible]
لما طرئه فلما حلت فيه الصورة الارضية الواحدة قبل قسمة القطعة صار ترابا
وبعدما تم ما قسمت وبطلت هذه الصورة الارضية الواحدة وحدثت فيه
صورتان ارضيتان بعد القسمة بقي ترابية لان الصورتين كالتي فيه
ارضية ايضا دون وحدة لان صورته كثيرة فاذن يصدق ان التراب التي
كانت قبل القسمة قطعة واحدة صارت بعد القسمة قطعتين وبذلك يصح
الحكم الثاني ايضا بان يكون محل اللون المعين حاصلا قبل القسمة وبعدها كذلك
التراب المحفوظ في الحالين فيصدق ان اللون الذي كان للقطعة المذكورة
قبل القسمة بعينه باق بعدها ومن هاهنا يقولون صارة التي حاملة
لصفاته فلم يريدوا ان المبهم مع ابهامه حامل صفة لانه ما دام مبهما لا يكون
الا بالقوة ويمتنع ان يكون له صفة بالفعل وحاصلا ايضا بعد القسمة تتقدم
من بعض الوجوه ويبقى من بعضها والتقدير بين هذه الوجوه هذا اذا قسمت
القطعة اما اذا انعدم منها بعض دون بعض فيصدق الحكم بان التراب
التي كانت بعضا منه امر موجود في الواقع قبل صار موجودا على حدة وبقي
لونها على ما كان قبل ذلك بعينه فان قلت فرق بين لون القطعة المذكورة
وبين نقطة المخروط او محل اللون جزء مخصوص من القطعة فيجوز بقاؤه
بعد القسمة بمقارنة كل ذات ذلك الجزء في القطعة اذ الاختصاص
بجزء من اجزاء المخروط بها فيكون محله نفس المخروط وجب انعدامها بانعدامه

قلت عدم اختصاص بعض اجزاء المخروط بنقطة ممنوع لان الاجزاء المفروضة
في المخروط قسمان قسم منها لا ينتهي الى النقطة بانعدامه ولا دخل لهذا القسم في محلها
النقطة وقسم ينتهي الى النقطة بانعدامه وهذا القسم محلها فيكون حكمها حكم
لون القطعة المذكورة وقس على ذلك سطح المكعب فلعل الحكم البديهة
ببقاء نقطة المخروط وسطح المكعب بعد الانفراز المذكور عنهما حكم بديهة الوهم
لا حكم بديهة العقل وله بيان فيه شيء فيما ذكر بعض الافاضل لبست موجودات
على حدة بل هي من العوارض التحليلية حسب ما حققناه انفا قوله لان
التشخص متفرع الى الوجود فيه نظر لان الوجود متقدم في نفس الامر على فعلية ذات
الشيء كاملا فكيف لا يكون متفرعا على تشخصه سيما اذا كان التشخص بالعوارض
ومنع تقدم الوجود على التشخص كما سيأتي مدفوع بما حققناه من تقدم الوجود
قوله والمشهور ما يجاري الوجود والتشخص الحق انه اذا كان شيء في حد ذاته
حالا لشيء اخر ومتعلقا به كان وصفا لذلك الشيء ونعتا له كاللون فانه
في ذاته لون الشيء ومتعلق به ومضاف اليه فيه تخصص بنفس ذلك الشيء
تخصيص المضاف بالمضاف اليه وكذا المقدار في نفسه مقدار شيء وحالة من احواله
وتخصص بنفس ذلك الشيء وهكذا حكم سائر الاعراض فانها في حد ذواتها
احوال للاشياء ونعوت لها وتخصص بنفس بها من ذهب الى وجوب
اعتبار موضوعات الاعراض في تعقلها وقد يعبر عن ذلك بعبارة اخرى
فيقولون وجود العرض في ذاته وجوده لغيره وما لا يكون في ذاته حالا لشيء
او مضافا اليه فانه يتعين بذاته بهم كان ناعتا له كالصورة فانها بذاتها
نفس الهيولى فيكون نعتا لها والحال متعين بذاته مبهم له بكونه ذاتا
في حد التنوع حالا لشيء ولا متعينا المبهم فلا يكون ذاته نعتا لشيء لكن نسبته
اعراليه يجوز ان يكون نعتا لذلك الامر لان النسبة بذاتها حال للشيء ومتعلق
به ومضاف اليه فيكون النسبة نعتا بذاتها ومتعلقها نعتا له من المذكور بالعرض

كالتامر فان التمر وان لم يكن في ذاته حالا لصاحبه لكن نسبته الى التمر ناعت له
بذاتها والتمر ناعت له بواسطة اضافة النسبة اليه ومن ثم ذهب الادبا
الى ان الاشتقاق في مثل التامر واللابن بمعنى النسبة فارق النوع بين مثل الضا
رب ومثل التامر ان ذات الضرب حال الذي ذكر منه صفة له بخلاف التمر
فان ذاته ليس حالا لذي تمر لكن نسبته ذكر اليه حال والتمر نعت بواسطة كونه
متعلق تلك النسبة فظهر ان ما هو مستغن عن الغير في نعتي ذاته له يكون
عرضا الا ان ذاته يكون ناعتا للموضوع وكان قوله المستغني عن المحل في التشخص
احترازا عن الاعراض فانها يحتاج في نفس ذواتها وتشخصها في حدوثها وبقائها
الى المحل وقوله المستغني عنه في الوجود احترازا عن الصور فانها يحتاج في الوجود
الى محل مستقل لها فانه في التشخص والوجود عن المحل لا يكون عرضا ولا صورة
وقد بينا ان غيرهما لا يكون ناعتا بحسب ذاته فلا يكون ذاته حالا في المحل
تشخص العرض ليس بهيئته ولوازمها الخ قال بعض الفضلاء هكذا التقرير الذي
في الشرح المواقف بدلا ان عن ان المراد بالمقتضي والنقطة في الترديد المقتضي
التام والعلة التامة او العلة المستقلة للمعلول لانحصار الوجوه في التشخص اللازم
يكون المقتضي هي الهيئة او لوازمها اما بناء على احد تقديري التقدير فعلى الكل
يلزم من ابطال علية المباين او الحال في المحل او الحال فيه بذلك المعنى ثبوت علية
المحل كذلك وايضا يلزم ان يكون المحل علة وتربته مستلزمة لتشخص العرض
الى الناقة وهو باطل لانه تشبيهه ويشكل قول المواقف بعد ابطال الاحتمالات
التي غير احتمال كون المحل علة فتعين محله اولا لا يلزم من ابطال علية الهيئة ولوازمها
وعلية الحال والمباين بذلك المعنى ثبوت علية المحل بذلك المعنى كما ذكر علية مساوية
كله منه وايضا يلزم ان يكون المحل مستلزما لتشخص ما حل فيه وعلى التقدير
الاول يلزم ان يكون المحل علة تامة لتشخص العرض وهو ظ ولزوم البطلان
انه شطر قوله ولكن الموضوع من جملة المشخصات قال ثم تنقل الكلام الا يجوز

ان يكون العلة هي عرض بشرط اختياري عارض لها متقدم على وجود الحال
تشخصه كتقدم الوجوب السابق العارض للمحل المتقدم على وجوده وتشخصه
او يكون العلة اذا اعتبار باعارضها المحل متقدما عليه ان كان المراد بالعلة
مطلقها وان اريد العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون المباين بشرط بعد الامر
الاعتباري فاعلا ومستقلة نسبته الى التشخصات نظرا الى ذاته كما وقع في شرح
المواقف لا يقتضي تساويه اليها نظرا الى ذلك الشرط ولم لا يجوز ان يكون العلة
دائرة المحل من حيث هي مع قطع النظر عن كونها محلا فلا يلزم من استغنائها استغنا
نفسه او يكون ذات الحال في المحل او ذات الحال في العرض من حيث هي بشرط حلو
لها فلا يلزم على التقدير الثالث الاحتياج الى المحل كما ذكره الشرح فعلى التقدير الثالث
الثالث كما ذكر في شرح المواقف ويمكن ان يرفع الثلاثة الاخيرة على تقدير الوقف
بان ذات المحل والحال بدون اعتبار الحلول في العلية في حكم المباين في تساوي
النسبة له مع قطع النظر عن الحلول واشتراطه يكون المعتبر في العلة التي لا بد
لها من خصوصية مع الحلول بمعنى المحل والحال فقط فلا يكون الحلول معتبرا في نسبتها
الى التشخص فيكون نسبتها الى التشخصات متساوية كالمباين الذي لا محل ولا حال
فكانهم ارادوا بالمباين ما لا يكون محلا ولا حالا حال اعتبار الحلول وفيه بحث
من وجوه منها انه يلزم على التقدير الاول ان يكون المحل علة تامة لتشخص العرض
اذ الدليل المذكور بالحقيقة يقتضي ذلك وان الموضوع من جملة مشخصات العرض
اذ لو لم يكن تشخصه اما هيئته ولوازمها او ما حل فيه واما مباين واما مركب
من هذه الامور كلها او بعضها والاقسام باسرها فينبغي ان يكون الموضوع
مشخصا له غاية الامر انه لم يتعرض لابطال ان يكون تمام المشخص مركبا من الامور
المذكورة للاكتفاء ابطاله بالدليل الذي يبطل به هذه الامور ولا يلزم ابطال
قوله الموضوع من جملة المشخصات بل يلزم اثبات ذلك ومنها ان الامر الاعتباري
الذي فرض مشخصا او شرطه ان كان صفة للعرض كان داخلا في الحال

فنقول ان لم يكن صفة له كان داخلا في الماهية فليس هذا قسما آخر غير الامور المذكورة
ومنها ان الماهية لو كانت مع وجوب تمام المشخص فان كان المحل داخلا في المشخص فهو
المطلوب والا كان المشخص الماهية مع مطلق وجوب المحل فيكون متحيزا في الشخص كما لو
كان المشخص الماهية ولوازمها ومنها ان ذات المحل لو كان علة للتشخص ثبت كون المحل
ضروريا من جملة المشخصات وهو المدعى والا لزم ان الحلول مدخلا في ذلك قوله والا
لكن نوعه في تشخصه باقتضاء ماهيته من غير ان يكون للغير مدخل في تخصيصه
وان لم يكن فيه دعوى امتناع انحصار نوعه في شخص ما في تشخصه وفيه بحث
انه لو انحصر نوعه في تشخصه باقتضاء ماهيته من غير ان يكون للغير مدخل في تخصيصه
ولقائل ان يكن في ذاته مقتضيا له اي شيء لم يكن ذاته حالا لشيء فلا يكون ذاته مقتضيا للحيز
فلا يكون مقتضيا قوله ولا الاخر فيه والا دار قال بعض الفضلاء قيل لو سلم
الدور فنقول انه دور معي واقول الاشكال حلول الاعراض وفيما هو الموضوعات
محتاج الى التشخص موضوعاتها ولذلك صح تعريفه عليه ما لو حمله على ترتيب
ما بعدها على ما قبلها او تأخر عنها اذ اثباتا كان يقال يبنى هذا التقسيم
فتام به هذا كما يصح تعريفه على وجوده كذلك لا فرق فالدور المحال الاوسم وفيه
بحث اذ احتياج الحلول الى التشخص المحل بصلاة الاحتياج اليه ان يتقدم تشخص المحل عليه
الا يرى ان الصورة حالة وتشخص في الهيولى بتشخص المحل بها قوله اقول فيه نظر
لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة في قبل الفعل في بعض من الموضوعات
على وصف واحد بالعدد بل اذا لاحظ بالحلول على امر واحد بالعدد بحكم
بحسب الفطرة فان الثابت هو الموضوعات والزائل هو الاوصاف والحق
ان اصل الدعوى اظهر من هذا البيانات وفيه بحث اذ انقباض العقل عما
ذكره بغيرهم بل العقل السليم يحكم بان محال الصورة النوعية البنائية الحيوانية
التي هي المادة تتبدل في حال النمو والذبول مع بقاء الصورة النوعية المذكورة
بعينها الذي بنى الحال عليه حال واحد فلم لا يجوز مثله في العرض وموضوعه

لانه يشتغي ذلك من دليل قوله بالى طريق عرفتم صح قيل هذا اخر وجه لان المنا
ففيه مضيع والمجيب مانع ومطالبته بالعرض خارج عن قانون التوجيه
اقول ما ذكره القائل بوجه وغاية ما ذكره الشارح ان احتياج الجسم الى الحيز
معلوم ومع ذلك لا ينتفي صحة النقض به اذ الكلام على تقدير احتياج العرض
الى الموضوع كما يتضح عند قوله واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض
ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال فلم لم يثبت احتياج الجسم الى الحيز لما امكن
اجراء الدليل فيه قوله فاذا انتفى ذلك الحيز الذي حصل منه التشخص صح قيل
ان اراد بذلك الحيز الامر الذي هو المبدأ القريب لعدم الانطباق على كثيرين
وهو الذي وصفه بان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع كما هو ظاهر
السياق ثم انه يلزم من زوال ذلك زوال التشخص ولكن لا نسلم انه يلزم من زوال الحيز زوال
ذلك الامر لجواز معاقبة يتعلق بالموضوعات فلا يلزم من انتفاء المحل المعين انتفاؤه
وان اراد به سبب ذلك الامر فلا نسلم انه يلزم من زواله زوال ذلك الامر لجواز معاقبة سبب
آخر وهذا اصل المنع وفيه بحث اذ ما هو مناط امتناع فرض الانطباق
على كثيرين ليس امرا حاصلا في التشخص يكون نسبته اليه نسبة الفصل الى
النوع كما حسبه الشارح والقائل المذكور بل هو الادراك الحسي كما تحقيقه و
على تقدير ان يكون في التشخص ذلك الامر المخصوص المانع من فرض الانطباق على
كثيرين فلا بد ان يكون نسبته امرا مستحيلا كما نص عليه الشارح بقوله ولا
شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر مخصوص فلا بد ان يكون نسبته
احد الموضوعات كما يشعر به قول القائل لجواز معاقبة يتعلق بالموضوعات لان احد
الموضوعات واحد بالعموم لا يمكن صدور الواحد بالشخص عنه حسبما حققوه
في موضعه قال بعض الفضلاء ههنا اشكال قوي وهو انهم ان ارادوا
بكون المحل علة لتشخص العرض انه علة له بشرط الحلول يلزم ان يكون الحلول متقدما
على التشخص ومحال ان الحلول الذي هو الوجود في الموضوع متأخر عن وجوده

حاله في نفسه فنقول ان يتاخر تشخص العرض عن وجوده لم يتبين وهو مبطل
لما سبق من ان الوجود والتشخص ليس بينهما تقدم وتاخر وان اراد ان ذات
الموضوع من حيث هي بدون اشتراط الحلول علة فلا فرق بينهما وبين المباين
في تساوي النسبة الى التشخصين فظهور ان لا مدخل للحلول في الترجيح ومع قطع
النظر عنه يكون في حكم المباين ولا مدخل للمباين في ذلك الحكم وهو ظاهر لا يقال
وايضا لا يلزم كون ذات المحل من حيث هي علة استغنائه اذ يجوز تعدد الاستغناء
لا يلزم ان يتفرع على التشخص التي هي تلك الذات بل اللازم استغناء الحلول فيها وهو
ليس بشرط كما هو المدعى فلا يلزم من استغنائه استغناء علة التشخص فلا يلزم
من الدليل المذكور الدال على المحل المشخص ما هو المطلوب امتناع انتقال الاعراض
فيه بحث لانه بطلان تاخر التشخص عن الوجود فان التشخص قد يكون بالماهية وهي
متاخرة عن الوجود في نفس الامر وان كانت متقدمة عليه في الاعتبار الترتيبي
كما مر تحقيق ذلك وقد يكون الهيئة المتاخرة عنها عن الوجود فيكون متاخرا عن تبيني
وقد يكون بالعوارض المعللة باللوازم المذكورة فيكون متاخرا عن الوجود
بمراتب بل قد يكون التشخص متاخرا عن الوجود بالزمان كتشخص السود با
الصورة الحادثة فان وجود الهيولى متقدم على وجود الصورة الحادثة بالزمان
فيكون مقدما على تشخص حصل من تلك الصورة فيها بالزمان ايضا قوله
وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة والبطوء قيل يحتمل انها
تحلل السكنات وعدمه او يحصل احساس وعلى التقديرين لا وجه لما في
مجال وانت تعلم ان جواز اتصاف العرض بالامر الاعتباري كاف في المط
اذ لا فرق في انتفاء من التعدد بين الاعتباريات وغيرها فان جاز اتصاف
الاعراض بوصف اعتباري جاز اتصافها بوصف موجود والنسبة
الناعتة مشتركة مع نظر الى وقوع بناء على مذهب المتكلمين من ان القيام
هي التبعية في التحيز فعنه بحث لان الملازمة المدلول عليها بقوله ان جاز

اتصاف

اتصاف الاعراض بوصف اعتباري جاز اتصافها بوصف موجود ممنوع
ثم ان الامور الاعتبارية في كثير من الاحكام مخالفة للامور الموجودة بل ويجوز
ان يكون الاتصاف بها من هذا القبيل حتى ان للمانع ههنا هو الكلام ونسبة
الناعتة ليست مشتركة بينهما عنده كما اعترف به فكيف يكون اتصاف
الاعراض بالامور الاعتبارية كافيا في اثبات المطلوب قوله فلو انتقل عنه
انتفى بهذا الحيز استغناء حيز ما لتقدير استغناء الجسم عن حيز لانه كان استغناء المو
ضوع عنه استغناء العرض عن حيز لانه والجواب ان يجوز استغناء الجسم عنه بلا
يكون حيز له والموضوع حال استغناء العرض عنه لا يكون موضوعا له قوله
لو لا ان يعقل التحيز بالجوهر اولا وبالذات ضرورة انه ما لم يتحيز اولا لم يتبعه العرض
في التحيز ولا معنى لكونه من الاقسام التحيزية وفيه بحث لانا لا نم انه لا معنى لكون الشيء
من الاقسام التحيزية بل معناه انه يحصل مع المتحيز ولا يستلزم ذلك قيام
التحيز به الا يرى ان كون الشيء موجودا لا يستلزم قيام الوجود به كما مر تحقيقه
قوله فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالموصوف ان اراد بقيام التحيز بالجوهر
تبعية التحيز في التحيز فله وجه لكن لا يتصور فقوله لا بد ان يعقل التحيز بالجوهر في تبعيته تحيزه
او يتصور معناه في لا بد ان يتبع التحيز الجوهري بجوهر التحيز في تبع الجوهر بحيز
الجوهر في التحيز ولا اشتراك التحيز بين الجوهر فيلزم ان يتبع التحيز الجوهري في التحيز
ويتبع التحيز نفسه في التحيز وان اراد به اتصاف الجوهر بالتحيز فغايته ما لزم من ذلك
ان يكون ذلك التحيز الذي هو نفس التحيز بعد قيامه بالجوهر في الحيز فيكون تحيز
التحيز بعد قيامه بالجوهر وكما صار التحيز بالجوهر وصف قيامه بالجوهر و
تحيزه بالتبعية واحدهما اعني قيامه بالجوهر شرط الاخر ولا محذور فيه وههنا
اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر فليس فيه شيء قطعا قوله وارد وا
بالتبدل الامكانات لا يتغير بتغير التبدل بالاحتمالات ههنا الا اذا اعتبر في تحقيق
تحقيق الملازمة على الحصر المذكور في هذا الجسم وليس كذا ايضا فلا يتبين الحصر

من قواعدهم انه لو يمكن ان يتخفى الخطوط المذكورة في تجرد المادي قبل لمكن
الجواب بامكان تخفى الخطوط المذكورة في المحل وبنظر الى ما ذكره وان امتنع بسبب
الصورة النوعية عندهم والامكان الذاتي له ينافي الامتناع بالغير وفيه بحث
لان مادة المجرد يختص به وله يستعد الا بصورته وكيف يمكن تخفى الخطوط فيها
وله يتبين ذلك على الواقع على قواعدهم وعلى تقدير تسليم امكان تخفى
الخطوط فيما ذكره يسمى النفس المجرد بانها حال اذ استاع تخفي الخطوط فيه يمنع
صورته على ذكر كما اعترف به مع فساد آخر هو وجوه ما ذكره في تعريف الجسم
قوله ويعلم عن غيره مع قيد الامكان بل المحل فيلزم ان يكمل الشارح الكريم
العرض المذكور هيهنا وكيف اذ كان امتداده متوفي ذاته صالحا لان يترعه
فيه شيء دون شيء المعنى انه يمكن للعقل ان يفصل بعونه المخيلة التي شانها التركيب
والتفصيل الى جزء مثله فيه عنده ضرورة فاذا احد امتداده اعتبنا الى اجزاء معينة
على الوجه الجزئي يسمى هذا انقساما وهميا واي حكم بان هذا الامتداد يكون
مثله وكل جزء من اجزائه يفيد التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضيا عقليا
وهذا الحكم صادق لحكم به العقل بعونه المخيلة وظاهر ان المجوز اه يحصل فرض
الانقسام بهذا المعنى لان هذا الحكم هيهنا كاذب وايضا الكلام السابق هيهنا يحتج
ما هو موجود فيه بالقوة الى الفعل يحتمل هيهنا تخرج على ما ليس بموجود فيه
بالقوة اصلا والفرق بينهما ظ وانا يتم الاول الظاهر في مقال فرض الانقسام
في الجسم وقيل انها يتم الثاني في ولا يقال فرض الانقسام في الجسم وقيل يتم
الثاني فلو يقال فرض الانقسام في الجهة والنقطة وفرض الانقسام المجرد و
ليت شعري ما ذا يقول الشيخ في قبول العقيدة التي جعلوه من بحكم العقد بامكانه
التحقق الانقسام فيه كما اخره هيهنا مع ان الحكم المتصل بعدم يطرد بان الاتصال
عندهم ولا يمكن التحقق والحكم فيه او بامكان فرض الانقسام على المعنى
الذي فيه فيلزم الاشتراك النقطة وغيرها مع الحكم فيه هذا ملكه مع انهم حكموا

صرحوا بان النقطة ليست القسمة لا يقبل القسمة ونحو ضبطه قال الشارح في القانون
رسالت الشفاء انه الذي يمكن ان يعرض فيه اجزاء يمنع بينهما حد مشترك فهو نهاية
الجزئي منها وفيه بحث اذ المعنى الذي ذكره انما هو معنى التقديم الوهمي والعقلي له
معنى فرض الخصوص الثلثة المذكورة في الجسم فكيف يكون ذكر تحقيقا للمعنى الوضعي
المذكور كما يدل عليه قوله لم يحصل الشيء معنى الوضعي المذكور وتحقيقه لم قائل العلم
اراد وابطالهم الكم المتصل قابل القسمة انه مطابق القسمة عليه كما يقولون
المهيئة قابلة للعدم وله يقتضي ذكر اجتماع القابل مع المقبول والشيء موافقهم
في ذلك ويبين في كلامه ما يأتي في هذا الكلام يحكي على ان المعنى الذي حمله لفظ الوضعي
عليه معنى غير متعارف لا يتبادر من لفظ الوضع وقطع بينه بدل عليه بحمله
على هذا المعنى بعيدا وفي التعريفات يحمل الالفاظ على ما يتبادر منها فالاولى
ان يقال فيه يستعمل لفظ الوضع التقديم المعنى في مقدم الشرط وقد يستعمل
بمعنى تجويز العقل وعدم مانع الاول الى وجود واحد الكل فان العقل يمتنع الاشتراك
الجزئي بين الكثيرين لا يجوز ولكن مع التقييد اشتراك في شيء وكذا لو كان زيد
مشتركا بين كثيرين لكان كليا وبعد تمهيد ذلك نقول ان اراد الشيء بالوضع في قوله
لا فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن الوضع بالمعنى الاول فمسلم ان ذكر يمكن في الجوهر
لكن الوضع الموضوع في التعريف بالمعنى الثاني وان اراد الوضع بالمعنى الثاني فيمتنع اذ العقل
باباء عن ان يكون في الجوهر خط وهي تجويز ذكر اصلا لا اختصاصه بذوات المقادير
قوله لا الاحتراز عن السطح الجوهري فيه نظر يمكن ان يقال التقييد للاحتراز عن السطح الجوهري
الذي يثبته قوم واسطة عندهم لا يعرض ترك الاحتراز عنه خصوصا في تعريفات
الاشياء التي ترك فيه وجه للعرف وقيد الدلالة اسقاط بعض بغرض فيما يعلم
ان تصور السطح الجوهري يعني تصور الجسم فانه لولم يعتبر ابعاده يكون بصورة
تصور الجسم غايته ان يكون مجردا كتصور الجسم الغير المتناهي فانه تصور الجسم
مستحيل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء كل جسم فهو متناه لكن حد الجسم من حيث

هو جسم غير جر الجسم المتناهي من حيث هو متناه والتناهي يلزم كل جسم بعد
ما تقوم بجواز الجسمية جسما ولذلك قد يقول الجسم جسما ولا يقول انه متناه ما لم
يوضع به المتناهية غير منقسمة فيرد عليه ما لا يرد عليهم اما البعض
يوجه المؤلف عن التناهي فقط عدم وارد عليهم لانهم يقولون بالتأليف
اصلا ولا يرد على النظم التناهي فيه ولذا السهم فالتالف وان عدم لحوق السريع
البطيء لانه مبني على ان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء لا ابراه بقطع جزءا ايضا والا لزم
الجزء او سكونا لكن عدم وروده عليهم اوعندهم كلما يقطع السريع فالبطيء
يقطع اقل منه اما امتناع قطع المسافة الغير المتناهية في زمان متناه فمبني
انه مشترك اذ لا فرق بين الاجزاء الموجودة بالفعل او بالقوة في ان الحركة بالحلى
عليها وان ما يقال في دفعه من الحكما يقال في دفعه كما ذكره الشارح وعن كون النسبي
ههنا يقول الحكما انه يقتضي وارده بالنظام وفيه بحث من وجوه منها انه ان
اراد به ما يجب انتها القسمة الفعلية والوهمية الفرضية فلا يلزم وجود ما ينقسم
اصلا لا في الخارج انه لا يلزم وجود ما لا ينقسم في الخارج بعضا تحليليا بل و
جوده خارجي فلنعم ذلك لكن لانه اذا انتهى انحاء القسمة جميعا في جسم موجود خارجي
كان لا محالة بعضه وان لم يكن منفصلا عن الباقي مما لا ينقسم اصلا ويجري فيه
بعض دلايل ابطال الجزء كان يقال ما منه الى السما غير ما منه الى الارض للقطع
ان ذلك جار في الجزء المتصل كما انه يجري في الجزء المنفصل المفرد وان اراد به انه
لا يلزم وجود ما لا ينقسم في الخارج موجودا براسه لا بعضا موجودا فمسلم لكن
لزوم الشق الاول يكفي في التخلف ومنها انه لا يلزم من الحكم من شيء وجوده في الوهم
او العقل انه كثيرا ما يحكم على ما يمتنع حصوله فيهما كشريك الباري والنقيضين
فان الحكم على شيء يقتضي ان يكون معلوما والعلم به لا يستلزم وجوده كما مر مرارا
ومنها انه لا يلزم من المقدمة المذكورة ما بني عليها من امتناع انحلال الجسم الى اجزاء
غير منقسمة اصلا لان غاية ما يلزم من المقدمة المذكورة ان لا ينحل جسم الى اجزا

لايكون

لا يكون الشيء منها مقدارا لانه حينئذ لا يكون مركبا من تلك الاجزاء مساويا للجسم
في المقادير من الجائز ان يكون ذلك جسما ولا يمتنع ان يكون بعضها مما يكون
الى الجسم غير منقسم دون بعض آخر ويكون المركب من جميع اجزائه مساويا
للجسم في المقادير فلا يلزم ههنا ذلك ما ادعاه من امتناع انحلال الجسم الى ما
لا ينقسم اصلا ومنها ان ما ذهب اليه من ان المقادير المتوافقة الغير
المتناهية مقادير جميعها متناه ظاهر الفساد ضرورة ان المقادير
الغير المتناهية بالعدد سواء كانت متزايدة او متوافقة مقادير جميعها
غير متناه وقد صرح العلامة الجرجاني في حواشيه على هذا الكتاب بان الجسم
وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية بالبرهان وفيه بحث وبها الاحتراز بالقصد
عما هو صادق على الجسم غير معقول لان ما لا ابد له في امر لا يتصور ان يخرج عنه
بتقييده بقيد وانما يحترز به عما يشمله الجنس في نفس الامر وكم لم يتصور ان يخرج
الجوهري في الجوهر القابل كيف يتصور الاحتراز عنه بواسطة تقييده بقيد
وليس تعريف الجسم تعريفا اسميا مذكورا قبل اثباته كما حسبه لان وجود
الجسم معلوم غني عن الاثبات اتفاقا قوله لا وارد بالاخوان الحق فيه هذا الدليل واردا
اما لانه اذا انتهى القسمة يلزم وجود الجزء كما ذكره السيد في شرح المواقف
فيرد عليه انه ربما يجب القسمة الفعلية والوهمية حد القسمة الفرضية فلا يلزم
وجود ما لا ينقسم اصلا لا في الخارج ولا في الوهم عن اللازم وجود ما لا
ينقسم اصلا في العقل على وجه الكلي ولا محذور فيه كيف ولم يكن موجودا لا في
الوهم على الوجه الجزئي ولا في العقل ولا في الوهم على الكلي لم يكن الحكم عليه واما لانه
يلزم تركيب الجسم من تلك الاجزاء وهما والدليل الدال على امتناع التركيب منها يقتضي
التركيب الخارجي والجوهري وجوده تلك الاجزاء في الوهم محال كما ذكره في حواشي شرح
حكمة العين وفيه انه يلزم انما التركيب الوهمي منها لو لم ينته القسمة الوهمية قبل
الفرضية اما اذا انتهت قبلها فيكون الجسم في الوهم مركبا من اجزاء لا تتجزى وهما الجزئية

بحسب الفرض العقلي والدلالة الدليل على استحالته اذ لا يلزم منه الا وجود تلك الاجزاء
في العقل على الوجه الكلي ثم اقول الاولى ان يقال ان يمكن التقسيم الوهمي والفرضي الى
اقسام لو فرضت موجودة فالذي يحصل من تلك الانقسام مقدار انساوية
تلك الاقسام دون تلك صغرى اذ المهم ذلك فيما بطل تركب الجسم من الاجزاء ان لا يحكى
على تعدد وجودها بطل الكلية التي الما حصبت من انه لا بحد الاقسام يحصل من
مجموعها ما ساوى ذلك ويمكن نقضه الا على هذا الوجه فان قلت فيلزم امتناع
انقسام الجسم اما بالانتهاء اذ لو كانت تلك الانقسام والعقد يحصل منها
مقدار اعظم متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه قلنا
فالواهي فنقول الجسم الشبيه الى اجزاء غير متناهية انه لا يصل الى حد لا يقبل
القسمة بعد واقول المقادير غير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة
كانت مجموعها غير متناه بالضرورة اما اذا كانت متناقصة فلا لان لا
ان اضاف ربع المدحلة الغير المتناهية [illegible] نصفه ونصف نصفه وكذا لو فرضت
موجودة لم يحصل منه الا الذى والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية
متناقصة بمعنى لا تناهى كما هو الى حد لا يمكن للتعقل حسه فتلك الاجزاء متناقصة
على التوالى وانما فرض انقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية جميع بعضه
فضلا عن الزايد ويمكن ان لا ينفصل فان قلت ح به على الكل محذور الى به
على النطاق التي مالها الى اللزوم لا تناهى المقدار اذ النطاق انما يفرض تألف
الجسم من الاجزاء المتصلة وما دار على الكل الا اصحابها بالقوة ما قام بالفعل
وعلى ما قرر ثم لا فرق بينهما في ايجاب الاتناهي قلت النطاق كاحد جميع
الانقسامات بالفعل لنعم لوى تلك الاجزاء الغير المتناهية غير منقسمة فيرد
عليه ما لا يرد عليهم اما النقض بوجه المؤلف من المتابع فقط عدم وروده
عليهم لانهم لا يقولون بالتألف اصلا ولا مفر للزوم والتتابع فيه وكذا التهم
بالتناسب والى عدم لحوق السريع البطيء لانه مبني على ان السريع اذا قطع جزأ البطيء

لا بد ان يكون يقطع جزءا نصفا الا ان الفسم بجزء او سكون ولا يخفى عدم وروده عليهم
او بعضهم كلما يقطع السريع والبطي يقطع اقل منه واما امتناع قطع المسافة
المتناهية في زمان متناه فمرادا انه مشترك اذ لا فرق بين الاجزاء الموجودة بالفعل
او بالقوة في ان الحركة لابد عليها وان ما يقال انه دفعة حتى يجاز تقال دفعة كما
ذكره الشيخ لكون يتبين هناك بعوضاته انه يخفى وروده بالنظام وفيه
بحث من وجوه منها انه اراد بقوله ما يجب انتهاء القسمة الفعلية والوهمية قبل
القسمة الفرضية فلا يلزم وجود ما لا ينقسم اصلا لا في الخارج انه لا يلزم وجود
ما لا ينقسم في الخارج بعضا بخليها وجه خارجي فلزوم ذلك ظ لانه اذا انتهى
انحاء القسمة جميعا في جسم موجود خارجي كان لا محالة موجودا وان لم يكن منفصلا
عن الباقي فما لا ينقسم اصلا ويحكى فيه بعض دلايل البطلان كان يقال ما منه
الى السماء غير ما منه الى الارض لظهور ان ذلك جار في المنفصل بالجزء المتصل كانه
يجعله بجزء بدل المتصل وان اراد به انه لا يلزم وجود ما لا ينقسم في الخارج
موجود ابرا سه لا بعضا موجودا فمسلم لكن لزوم الشيء الاول يكفي في نظم ومنها
انه لا يلزم منا الحكم على شيء وجوده في الوهم او العقل اذ كثيرا ما يحكم على ما يمتنع
حصولها فيها اكثر من الباري والمنتفي اذ الممتنع فان الحكم على شيء يستدعي
ان يكون معلوما والعلم به لا يستلزم وجوده كما مر مرارا ومنها انه لا يلزم من
المقدمة المهمة ما بني عليها من امتناع انحلال الجسم الى اجزاء غير منقسمة اصلا
اذ غاية ما لزم من المقدمة المذكورة ان لا ينحل جسم الى اجزاء لا يكون لشيء منها
مقدار لانه لا يكون المركب من [illegible] اجزاء مساويا للجسم في مقدار وهو يجاز
ان يكون ممتنعا ولا يمتنع ان ينحل ما ينحل اليه الجسم غير منقسم دون بعض آخر
ويكون المركب من جميع اجزائه مساويا للجسم في المقدار البتة ان المقادير المتنا
قصة الغير المتناهية مقدار جميعها متناه [illegible] ضرورة ان المقادير
الغير المتناهية بالعدد سواء كانت متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير

متناه وما صرح العلامة الجرجاني في حواشيه على هذا الكتاب بان الجسم
وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن يمتنع ان يخرج الاقسام الغير
المتناهية فيه الى الفعل والا لزم ان يكون مقداره غير متناه ويصرح بذلك انما
الشرو كيف يتصور ان يكون المقادير المتزايدة الغير المتناهية مقدار جميعها
غير متناه والمتناقصة لا يكون مقدار جميعها غير متناه مع ان المتناقصة اذا
اعتبرت من الجانب الآخر يكون متزايدة لا محالة والتقرير الذي ذكرته بيان
ذلك سمعت ما من اشتراك اللفظ فان غير المتناهي يطلق على معنيين احدهما
ما لا ينتهي الى حد يقف عنده واما امتنع خروج جميع ذلك الى الفعل كما حقق في موضعه
والثاني ما يكون بحيث اي جملة اخذت منه وجدت فاضلة عليها والكلام هنا
في غير المتناهي بالمعنى الثاني وايضا منا الزايد ليست غير متناهية بالمعنى الاول و
بين المعنيين بون بعيد قال بعض الفضلاء مذهب الشهرستاني لا يستلزم و
جود الجوهر الفرد في الخارج ولا امكانه بل انما يستلزم امكان كون الشيء من الجسم غير
قابل للقسمة لوجوده وهو غير امكان وجود الجوهر الذي ابطلوه ولا يستلزمها
له والجواب انه لا فرق بين الامر الذي انتهى القسمة وبين الجوهر الفرد الموجود
المستقل في اقتضاء الامتداد وعدمه فاذا استحال الجوهر الفرد لاستلزامه
تمايز الاطراف المستلزم للامتداد استحال ذلك الامر بالضرورة لانه امر
متصف بكونه بحيث لو وجد ذلك مستقلا يكون ذا اطراف متمايزة و
امتداد ولم يكن كذلك الا اذا كان له قطر في المسافة والامتداد في حال الانفصال
فكان استحالة وجوده بجزء دليلا على استحالة وجود ذلك الامر ومستلزمه لها
وامكان ذلك الامر مستلزما لامكان وجوده بجزء وفيه بحث اذ استلزام
امكان ذلك الامكان الجزء غير بين ولو بين ولو بنفي العقل ان يجوز
في المتصل ما لا يجوز في المنفصل قوله فالجسم الطبيعي قال بعض الفضلاء قال في
الشرح المواقف فان قلت الجسم صادق على الصورة الجسمية وحدها حلة

لا باس بذلك لان الجسم في بادي الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة
الجسمية واما ان هذا الجوهر قايم بجوهر آخر فيه الله يثبت الا بانظار دقيقة في احوال
هو هو الجسم فالمقصود ههنا هو انما تعريفه وافق المقصود حد او تعريف الجسم الخارج
عن القسمة وكذا التعريف الجسم الذي قصد بيان حقيقته واجزائه الخارجية ولا شك
ان الجسم الذي قصد بيان حقيقته واجزائه الخارجية ليس الا المركب من الهيولى والصورة
فينبغي ان يقصد بما ذكره في معرض التعريف تعريفه دونها وما ذكره في بادي الراي
فهذا كلام وانا نقول في جواب السؤال الاخير صدق الحد المذكور على الصورة الجسمية
وحدها لان الصورة متحدة مع الهيولى في الاشارة بل هما ذات واحدة في الخارج
كما حققناه فكيف يتصور ان يفرض جزء وحدها خط مع ظهور ان كل خط
يفرض هناك يكون متقوما في المجموع قوله والاعماق فيه نظر فيه العمقان في الجهات قيل
هذا قولهم ان الطرف انما يتقوم بجزء من الامتداد وليس كذلك كيف وجرم ايضا
امتداد له اجزاء وليس جزء اولى من جزء لكونه موضوع الطرف فالاولى ان يقال الاشارة
الى احد الطرفين ليس عينا الاشارة الى الآخر والا لما يماس احدهما ما يماس الآخر بعينه
وتغاير الاشارة مستلزم جواز فرض شيء دون شيء فيه وفيه بحث اذ لا نم ان
بعض اجزاء الامتداد ليس اولى من بعض آخر لكونه موضوع الطرف لان اجزاء
الامتداد قسمان قسم يمكن توهم انتفائه مع بقاء الاجزاء الطرف الآخر على ما كان
وقسم لا يمكن توهم انتفائه مع بقاء الطرف على ما كان وفنائه بالقسم الثاني اولى
كما لا يخفى قوله غير ما او فيه النظر قال بعض الفضلاء ان اراد ان الحلولين متغايران
بالذات متغايران في الخارج او في الوهم فذلك باطل اما الاول فظ واما الثاني فيستلزم
ان يكون حلول الاطراف سريانا وان اراد انهما متغايران حلولا بالاعتبار
فلانم استلزامه ان يفرض فيه شيء غير شيء لم لا يجوز ان يكون الاعتبار الذي يتعدد
بسببه الحلول عند العقل امر اعتبر مستلزم للامتداد الذي هو المقتضي لذلك الا ان قال
فالاولى ان يقال ان تعدد الاطراف انما يتصور فيما اخذ في الامتداد ضرورة فيتوقف

فيه شيء دون شيء وفيه بحث من وجهين احدهما انا نختار الشق الثاني وهو ان
المحليين متغايران في الوهم ولا يلزم منه ان يكون حلول الاطراف سريانيا لجواز ان يكون
حلولها مختصا ببعض الاجزاء لكون ذلك البعض اولى بالمحلية من البعض الآخر بامر الوجود
اللذين ذكرناهما في ذكر آنفا ولا يكون حلولها في ذلك البعض بطريق السريان فيه كما
ان طرف الشيء انما هو ظاهره وهو امر جمعه مع حده كما حقق الشيخ في الشفاء ونقلنا
عنه في الحواشي السالفة فليس هناك موجودان دار احدهما في الآخر بل هناك موجود
واحد الحيز ظاهره ولم يؤخذ معه شيء مما وراء الظاهر ولذلك ما لا في طرف شيء يكون حلا
له حقيقته ولا شك ان نقسم ظاهر الشيء بعضه او يستلزم لتقسيمه كما ان يقسم
حيز ظاهره كذلك **قوله** والا لكان الاشارة الى احد الطرفين الخ فيه بحث اذ لا نم
يلزم منه كون محل الشيئين واحدا ان يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر كسطحي الشكل فالاولى ان نختار الوجه الثاني ويقال لو كان محلهما شيء
واحد بحيث لا يمكن ان يوجد فيه شيء غير شيء لكانت الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر **قوله** نحو المتوسط قال بعض الفضلاء لما تبين ان تقول الخبر له
بهذا الدليل ان استدل به على السالبة الكلية اعني قولنا لا شيء من الجسم بجزء مركب
من الاجزاء التي لا تتجزى تم الاستدلال اذ نقيض الدليل حينئذ يكون هكذا لا شيء من الجسم بمركب
من الاجزاء التي لا تتجزى اذ لو كان شيء منه مركبا منه لجاز تركيبه من ثلثة اجزاء كذا وفيه
حينئذ ان تركب شيء من الجسم من الجزء لا يستلزم جواز تركيبه من ثلثة اجزاء كذلك لجواز ان
لا يمكن تركيب بعض الاجسام من الجزء على الترتيب المذكور بل على الترتيب الذي
قال به بحيث في اقل ما يتركب منه الجسم فلم يثبت ان الاجسام واجزائها متفقة
الحقيقة وان استدل على السالبة الجزئية لا يلزم المط الذي هو السالبة الكلية
وفيه بحث اذ لم لا يجوز ان يستدل على السالبة الكلية وتقرير الدليل هكذا لا شيء
من الجسم بمركب من الاجزاء الغير المتجزية اذ لو كان شيء منه مركبا منها لكنا اجزاء
مما يتركب منها الجسم ان ... ففيه على الوجه المذكور فلما ان تجتمع الوسط منه

خلاف الطرفين فيلزم الانقسام وهو خلاف المفروض او لا يجتمع فلا يحصل الجسم من
ضم بعضها الى بعض اصلا ولا يحصل الجسم من تركيبها وقد فرضنا الجسم المذكور مركبا منها
هف **قوله** ولو فرضنا تحرك كل منها متوجها الى الآخر قال بعض الفضلاء لمانع ان يمنع
امكان الحركة والانتقال الى الوسط اذ الحركة انما يتصور في الفراغ الذي يسع المتحرك
فالفراغ الذي يتخلل الجزئين الى الوسط بانتقالهما اليه لا يسع شيئا فلا يتصور تحركهما
قبل وصولهما اليه وايضا يمنع امكان وجود الجزء على الانفراد وفيه بحث اذ وجوب
وقوفهما قبل الملاقاة مع حصول الفراغ قابل لان يتحرك الجزء اليه فيهما غير معقول
الا يرى انه اذا سكن احدهما تحرك الآخر الى ذلك الفراغ ويلاقي الآخر ولا يتوقف
الدليل المذكور على امكان وجود الجزء على الانفراد لجواز ان يوضع راس المخروطين
مثله على الطرفين وحركة المخروطين على الوجه المذكور في جهة محاذاة راسيهما **قوله**
لزم ان يكون مسافة الجزء الذي بين المركز اه قيل انما ذكر لو لم يقف دورات الذي
يلي المركز على دورة الابعد بقدر ما يقتضيه نسبة المسافتين فلا حاصل انما الزموا
التفكك وامكنهم اختيار هذا الشق والقول بان يباره دورات الاقرب على دورات
الابعد ويعلم انما لم يتعرضوا لذلك لانه يستلزم تمام دورات الاقرب قبل دورة الابعد
ويحسن تسميته بطؤا فيه كما يظهر في الفرجار ذي الشعب الثلث وكان الزام ذلك الخبر
من التفكك فذكره لم يلتزموا وفيه بحث اذ لو التزموا ذلك وقعوا في شدا اخرى بيان
ذلك ان الاجزاء التي في سمت واحد كالاجزاء التي في خط من الخطوط التي اعتبرها
الخ يختلف وضعها بحسب اختلاف مسافتها مثله الجزء الذي يكون مسافته
نصف مسافة الآخر يتم دورته في زمان قطع الجزء الآخر نصف الدورة فيلزم
التفكك ومفسدة اخرى وهو ان لا يرجع الجزء الى السمت الذي كان عليه اذا سكن
الرحى حين قطع الجزء البعيد نصف الدورة ثم اذا تم الدور ورجع الجزء القريب الى السمت
الذي كان عليه وايضا الاجزاء التي في سمت واحد يقع بعضها بالحركة في سموت مختلفة
بعضها يرجع الى السمت الذي كان عليه وبعضها لا يرجع الى ... ولا يكذب ذلك كله

قوله للطائفة الازمنة التي يقع فيه التفكر فيلزم اذا كان زيادة العظيمة على الصغيرة
على نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا يلزم ان يكون الصغيرة الى ان يقطع
العظيمة تسعمائة وتسعين ويحصل الانفكاك في هذا القدر من الزمان والصورة
في زمان قطع جزء فيكون زمان الصورة الطف بكثير من زمان التفكر وفيه
بحث لان ما ذكره انما يستقيم لو كانت الصغيرة تتصل بالكبيرة المذكورة وليس
كذلك فانها تتصل بما يليها وبينهما تفاوت يسير في ذلك وهكذا الى ان يتصل الى الدائرة
المتصلة بالدائرة العظيمة قوله ينبغي ان يجعل … لا ينفك الدائرة فيلزم تفكك اجزائه
في المضلعات فانا اذا جعلنا الخط محيط مثلث او مربع فلما ان يتلاقى بحوامدها
الى ان يتدوير فيلزم انتفاء الاشكال المسطحة المستديرة والمنفية الاضلاع مع
مطلقا قوله وليس بشيء لان هذا النظر ليس له اجاب بعض الفضلاء بان عدم
الاحساس بالترتيب لصورة الجزء الذي وقع الترتيب به لا يقتضي ان لا يرى جميع الاجزاء
والكلام من حيث هو كل على سائر اجزاء الدائرة فان صورة لا يرى بخصوصه على وجه يتميز
عند الرائي عما يليه فيه ويجوز ان لا يرى خصوصية الجزء الذي وقع فيه الترتيب به على
على وجه يتميز عند الرائي عما يليه فيه فلا يرى خصوصيته ما الذي من الترتيب به و…
مع ما يليه فيه من تقدمه … او بعده وان كان يرى على وجه التقدم بحاسة
على غيره مما عداه … امكنة ووضعه مع سائر الاجزاء ورد له الفاضل بالاحساس
في قوله ابدا ذلك بان شرط صحة الاحساس الادراك المتعلق بخصوص المحسوس
تعلقا يكون سببا لتميزه عن غيره على الوجه المذكور والمراد بالمتعلق بالمدرك في قوله
يمكن للتميز بحاسة … وقوله ثم ينفي بحاسة على ادراكه على الوجه المذكور و
مراده بالتشبيه بالاجزاء المتوثبة والاصوات كيفية التشبيه … في عدم الاحساس
والادراك بالوجه المذكور وفيه بحث لان هذا الجواب انما يجري لو ادعى المعترض
ادراك خصوصيات التفاوت المذكورة وفيما اذا ادعى ان تلك التفاوت … كانت
مساوية للاجزاء او اعظم منها ينبغي ان يدرك بجملتها كما يدرك الاجزاء كذلك لا يخفى

بجواب المذكور ويمكن ان يجاب عنه بان ادراك التفاوت بجملتها انما يلزم اذا كان
عددها قريبا من عدد الاجزاء او اكثر منها وهو ممنوع لجواز ان يكون التفاوت
قليلة العدد ومتباعدة بعضها عن بعض وحينئذ لا يلزم ادراكها بجملتها قوله فان الماضي
من الحركة موجودة في الماضي من الزمان انت خبير بان المراد بالحركة ههنا هي الحركة بمعنى القطع
على الزمان والمسافة وهي بمعنى القطع لا التوسط وستعلم انها امر خيالي لا وجود
لها في الخارج اصلا فليس المراد بالماضي من الحركة موجود … نعم خارجي حاصل في
الماضي من الزمان كما هو المتبادر بل المراد انه موجود وان كان وجوده في الخيال ووقوعه
في الزمان الماضي فان استدلال المثبتين للجزء بوجود الحركة ووقوعها في الخيال سواء كا
نت موجودة في الخارج او في الخيال فيجاب بانها ليست واقعة في الزمان الماضي من الحركة
موجودة وواقعة في الماضي من الزمان والمستقبل منها واقعة في المستقبل منه قوله واذا
كان الآن موجودا … ووقوع الحركة في الآن يقتضي وجود الجزء
سواء كان الآن موجودا في الخارج او لا فلا فائدة في … الدليل و
… في الجواب حيث يتم الدليل بدونه ولكن … الثالثة هكذا القدح …
منقسم ما بينه … في الزمان والزمان منطبق على المسافة فيكون في
المسافة امر غير منقسم بازاء الآن في الزمان وهو الجزء الذي لا يتجزى وحيث كما
بان الآن ليس موجودا في الزمان بحسب نفس الامر بل هو من العوارض المفروضة
فيه كالنقطة المفروضة في امتداد خط فيكون في المسافة عارض فرضي بازائه
كالنقطة الوهمية او كالخط الوهمي في عرض المسافة لا الجزء الذي لا يتجزى قوله بل هي
موجودة في كل حد من حدودها المفروضة في المسافة قال بعض الفضلاء لما لم يكن الحركة
بمعنى التوسط منقسمة في جهة امتداد المسافة الى اجزاء بل غير منقسمة مجتمعة
بسبب قطع المسافة وان كانت منقسمة في جميع الجهات الى اجزاء مجتمعة بسبب حلولها
في محل منقسم حلول سريان كان ثبوتها للمتحرك في حد غير منقسم في تلك الجهة وهو
ان نقطة فقط واما خطه في عرض المسافة فلذلك لا ينافي ثبوت الحركة للمتحرك

في حد غير منقسم يكون نكراكالة ثابتة للمتحرك حال كون المتحرك حاصلة في ذلك الحد وان
كون المتحرك المنقسم في حد حاصلة في حيز المنقسم عبارة عن انطباق او حيز منقسم
متوهم في المتحرك على او حيز منقسم كذلك يتوهم في المسافة فان معنى كون المتحرك
حاصلا في حد هو النقطة المتوهمة في المسافة كالكرة المتحركة في السطح المستوي
فليس معنى حصولها في المسافة الا انطباق النقطة المتوهمة فيها على النقطة المتوهمة
في ذلك السطح اذ لا يتصور في الكرة توهم خط مستقيم حتى يتصور انطباقه على خط
مستقيم في المسافة وكذا من كون المتحرك حاصلا في حد هو الخط ان ينطبق الخط المتو
هم في المتحرك على الخط المتوهم في المسافة كالمضلع المتحرك فالمتحرك ان كان كرة والمسافة
وسطحا مستويا كان الحد نقطة فقط لما ذكرنا من امتناع توهم الخط المستقيم في الكرة
وان كان مضلعا يكون خطا واقعا في عرض المسافة هذا اذا جعل المسافة
للكرة المتحركة في السطح المستوي مجموع السطح المستوي اما اذا جعلت مجموع الاقسام
التي يحيط سطوحها بتلك الكرة كما هو يحكى يكون مجموع السطوح الذي يحيط
بالكرة مستديرا على هيئة المحاط فيكون الخط المستدير المتوهم في الكرة منطبقا
على الخط المستدير المتوهم في تلك المسافة فيتصور حينئذ ان يكون الخط حد الكرة كذا
كونه كالمضلع واما ذكر النقطة لحجة الاختصار واما قيد الخط بكونه في عرض المسافة
لئلا يلزم انقسام الحركة في جهة امتداد المسافة لان اجزائه غير مجتمعة وانقسا
مها مجتمعة في الوجود في جهة العرض لا يضر ما اذا المنع من الحركة نفي التوسط
هو الا على وجه الكل وفيه بحث من وجوه منها انه لو لم يكن لحصول الكرة في مسافة
التي هي السطح المستوي معنى الا انطباق النقطة المتوهمة فيها على النقطة المتوهم
في ذلك السطح كما حسبه لزم ان يخرج في كل آن من آنات زمان الحركة انطباق
نقطتين اخريين من هذه النقاط الى الغير فلا وجب ان يكون بين نقطتين
وبين النقطتين المنطبقتين قبلها او بعدها الا محالة جزء من المسافة والا لزم
تتالي النقاط لزم ان يخرج اجزاء غير متناهية من المسافة الى الغير في زمان الحركة

فيجب بيان استحالة ذلك وايضا لا نجزم ان لا ينطبق الكرة المذكورة في ذلك السطح الا في
النقطة المفروضة في السطح ليست اجزاء لهما ولا يلزم ان يكون المنطبق عليها شيئا
على شيء من اجزاء المسافة وله عليها فلا يسلم ان قطع المسافة يستدعي الانطباق
عليها والمعتمد في ذلك ان الخط المستدير المتوهم في منطقة الكرة منطبق في زمان
حركتها على الخط المستقيم المتوهم في السطح المستوي وعلى اجزائه وانه والانطباق الخط
المستدير على الخط المستقيم في زمان ليس ممتنعا انما الممتنع انطباقه عليه في آن كما
حققه في موضعه وفي الانات الحاصلة المستقيمة موقوفا على صحة توهم خط مستقيم
في سطح الكرة كما يشعر به قوله اذ لا يتصور في الكرة توهم خط مستقيم حتى يتصور انطباقه
على خط مستقيم هذا اذا كانت الكرة مدحرجة على السطح المذكور اما اذا ادرت
عليها بان دحرجت او بمدار ليس محوطا عليه فالنقطة ينطبق على الخط المستقيم و
يصير مماسا لجميع اجزائه في زمان الحركة فهو لك ايضا غير ممتنع انما الممتنع انطباقهما
في آن وفي كل آن من آنات زمان الحركة ينطبق هذه النقطة مع نقطة اخرى حدوثه
في الخط المذكور وههنا ان المتحرك ما دام متحركا لا يكون في حد واحد من حدود المسافة
الا في آن واحد اتفاقا وتفسيره لحصول المتحرك في حد المسافة وهو ان ينطبق
النقطة المتوهمة فيه على النقطة المتوهمة في المسافة لا يستلزم ذلك بل يجوز ان
يكون المتحرك حال حركته في حد واحد من حدود مسافته في آنات متعددة فليس
من حصول المتحرك في حد المسافة ما ذكره عند التقسيم كما يشعر به قوله فان معنى كون
المتحرك حاصلا في حد هو ما ان جميع السطوح المحيط بالكرة مستديرا على هيئة
المحاط فكانها تجعل المنطبق عليها المساوي لسطوح الطول ليس مسافة لها وقد
حسبه مسافة لها حيث قال فيكون الخط المستدير المتوهم في الكرة منطبقا على
الخط المستدير المتوهم في تلك المسافة فقط ويمكن دفعه بمكن دفع الدفع بان
ما ذكره نقيض ان يكون في الجسم اجزاء غير متناهية الجسم اليها ولا يقتضي ان
يكون كل ما كان جزء الجسم يكون من تلك الاجزاء فان النظام لما جوز التداخل

وكانا فاذا لم يتركب الجسم من الجواهر الفردة فيحتمل عنده ان يكون تلك الجواهر الفردة التي
هي اجزاء الجسم عند اخذ هو ح يكون في الجسم اجزاء لا ينقسم الجسم اليها قوله هذا الجسم له
حجم متناه الخ قال بعض الفضلاء قيل لا يخفى وفي الاستدلال بالقياس الى تحصيل جسم
ذي حجم في جميع الجهات اذ يكفي ان يقال ان كان لكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد
كان الحجم يزيد بازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزاؤه متناهية نسبة حجمه الى
حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء الغير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه واجيب عنه بان
النسبة هي انما هي بين احد المقدارين من الآخر فاذا فرضنا اي مرادا لمقدارين الاخر مثله
او اربعة او غير ذلك وانما يتم اذا كانا من نوع واحد وكان المنسوب اذا ضم
اليه امثاله يصير مثل المنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط الى السطح
ولا السطح الى السطح فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح من اجتماع
الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط وليس لكل حجم بنا سبب الجسم ما لم يكن جسما و
لذلك حصل الجسم ثم نسب وفيه نظر لان الجسم لو كان متألفا من الاجزاء وكان
الحجم يتفاوت بحسب انه بالاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون
له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل
الجسم قطعا ولعل فائدته ان يرتبط الدليل الدال على التقسيم بالدليل الدال على
التسلسل لجهة ويرتب عليه او ان يقرر الدليل على وجه لا يكون للخصم مجال
لان يمنع بعض مقدماته كما يكون له مجال المنع بحسب الظاهر في صورة تقرير الدليل
بدون تحصيل الجسم المذكور وفي نظره نظر اذ غايته ما لزم مما ذكره وانه يلزم
ان يكون البعض احد الشيئين نسبة الى الآخر سواء كان نسبة متناه الى غير
متناه او لا وفيه هي بحثه وانما الخطاب نسبة مقدار احد الى مقدار الآخر ليستدل بها على
الكل نسبة الاجزاء ايضا لكن قوله يكون فرض غير متناهية ولا حجم غير متناهية
اخرى وهو ليس بحسنهم لجواز ان يكون تركب الاجزاء في احدها نوع يحصل
منها نوع من المقدار كالخط وفي خط الآخر بوجه يحصل منها نوع آخر كالجسم

ولا يكون المقدار احدهما نسبة لمقدار الآخر كالجسم الجسم قوله وجدانا يكونها
متغايرين في انفسهما هذه المقدمة ليست مسلمة عند القائلين بتركب الاجسام
من الجواهر الفردة ولو سلموها لما ذهبوا الى تركب الاجسام من غير متناهية
لكن يكفي كل امتداد اه فيه بحث اذ لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى ولو كانت
الاجزاء الواقعة في كل امتداد يفرض فيه متناهية لكانت الامتدادات التي فرض
فيه متناهية والا لا يمكن ان يفرض امتداد يكون الاجزاء الواقعة فيه غير متناهية
بان يكون كل جزء واقعا في امتداد من تلك الامتدادات الغير المتناهية فقد فرض
ان كل امتداد فرض في الجسم من جهة الاجزاء هف وان كان عدد الامتدادات
التي المفروضة والاجزاء الواقعة في كل واحد منها متناهية لكانت الاجزاء
الواقعة في الجسم متناهية اذ لا جزء للجسم الا وهو واقع في امتداد من تلك الامتدادات
ويكون الحاصل من ضم المتناهي مع المتناهي مرات متناهية الا محالة متناهية قوله فهو
على قياس ما قال المتكلمون ان مقدوراته تعالى لا تقف عند حد ما ينتهي هذا
وما فيه لان ذات الاقسام المنقسمة اليها حاصلة في الجسم فلو كان الجسم قابلا
للقسمة الى غير النهاية لكان لا محالة قابلا لان يفرض اقسامه غير متناهية بالعدد
وكل منها منفردا متعين داخل في مقدار الجسم ومن البين ان مجموع المقادير الغير
المتناهية بالعدد غير متناه وهو مساو لمقدار الجسم غير متناه بخلاف
مقدوراته تعالى فان ذواتها ليست حاصلة معا الا انا نقول انا من كون الجسم قابلا
للقسمة الى غير النهاية بمعنى عدم الانتهاء الى مرتبة تنقضي القسمة فيها ان يصح
فرض الاقسام الغير المتناهية بالعدد فيه لجواز ان يمتنع فرض الاقسام الغير
المتناهية العدد فيه مع ان القسمة لا تنتهي الى مرتبة تنقضي فيها ولو سلمت ان
الاقسام المفروضة الا بالفعل في الجسم متناهية بالعدد او غير متناهية فان كانت
متناهية يكون الجسم اذا انقسمت الى النسبة الاجزاء منها وان كانت غير متناهية
بالعدد يلزم ان يكون مقدار الجسم غير متناه مما ذكرتم انما يلزم لو كانت الاقسام ثابتة

متناهية ولا غير متناهية ايضا انما المنع ان يكون احدهما لو كانت معروضة
للعدد فان المتناهي واللامتناهي فيما نحن فيه بحسبه وليست معروضة له فلو كون
سامينا قطع المنقسم الى الكثرة وانقطاع قال بعض الفضلاء لا يخفى ان القسمة الانفكاكية
فيما اذا لم تحصل من القسمة الخارجية ولا يسمى قطعا لعدم نفوذ الالة فيه والاكثر على
ويحتمل انها لا توجب انفصالا في الخارج قال بعض الفضلاء فان قلت اذا لم يكن
اختلاف الاعراض موجبا للتعدد مما حل فيه بل كان محلها واحدا وحده حقيقة
يلزم اجتماع الضدين في محل واحد في نفس الامر في صورة البلقة مثلا لعدم مغايرة
محل السواد لمحل البياض مغايرة بحسب نفس الامر بحسب العرض قلت يوطد الجهل
في تعريف التقابل ما لا يجتمعان فيه اصلا بوجه من الوجوه الخارجي والوهمي والعرضي
المطابق لنفس الامر وما نحن فيه متعدد بحسب الوهم والعرض فلا يكون الاجتماع
المذكور اجتماعا في الواحد بالمعنى المراد وفيه بحث او الجواب المذكور انما يتم لو كان
التعدد العرضي او الوهمي في محل السواد والبياض المذكورين مطابقا لما في نفس
الامر فلو لم يكن مطابقا لما له لصدق ان لا تعدد في محلهما بوجه من الوجوه من
الخارجي والعرضي المطابق لما في نفس الامر لكن التعدد العرفي والوهمي في محلهما
بين مطابقا لنفس الامر حسب ما اعترف به حيث قال انه مغايرة محل السواد
محل البياض مغايرة بحسب نفس الامر بل بحسب العرض وتحقيق الكلام في هذا
المقام ان الاشياء الكثيرة قد يكون صفة واحدة بحيث اذا اخذت معها يكون
واحدة واذا اخذت بدونها يكون متعددة كالعشرة فانها ذوات كثيرة
في انفسها لكنها اذا اخذت موصوفة بالعشرة توصف بالوحدة فيقال عشرة
واحدة وموصوف واحد بالعشرة واذا اخذت ذواتها بلا اعتبار الصفة
معها كانت كثيرة فموضوع الكثرة ذواتها انفسها وموضوع الوحدة ذواتها
ماخوذة مع الصفة كما مر ذكره مفصلا في الحواشي السابقة وكما يجوز ذلك
يجوز عكسه وهو ان يكون لذات واحدة صفات متعددة بحيث اذا اخذت

محله

محله لها ومتصفا بها كانت متعددة واذا اخذت بدلها من غير اعتبار نسبتها
الى الصفات واحدة كالسطح الواحد الابيض فانه في ذاته بلا اعتبار كونه محلا له
لونان مختلفين في الواقع واحد واذا اخذ مع صفة المحلية صدق انها محال متعددة
لانا نعلم قطعا ان محل السواد غير محل البياض بجهة في الحركة والحرارة مثلا اذ
يجوز ان يكون محلهما واحدا فموضوع الوحدة هو السطح وموضوع التعدد
هو محل اللونين من حيث هو فيكون المحل من حيث هو محل متعددا لا من حيث ذاته
ومن هذا القبيل موضوع التماسح والمحاذي لشيء ونظائرهما اذا كان واحدا
في ذاته والفرق بين هذه القسمة والقسمة الخارجية الانفصالية ان الاقسام
في القسمة الخارجية المذكورة اذا اخذت انفسها بلا اعتبار صفة معها و
نسبتها اليها تكون كثيرة واقسام هذه القسمة اذا اخذت كذلك بلا اعتبار
صفة معها ونسبتها اليها تكون واحدة واذا اخذت مع الصفة ومنسوبة
اليها تصير كثيرة وهذا معنى قول الشيخ في الشفاء ان الكثرة في هذه القسمة
عارضة للنسبة واذا تمهد هذا فنقول في الجواب ان اراد السائل بقوله اذا
لم يكن الاختلاف الاعراض موجبا للتعدد ما حلت فيه ان اختلافها لا يوجب
تعدد ما حلت فيه من حيث هو محل لها فلم يكن كذلك لما عرفت ان ما هو محل لها من حيث
هو محل لها متعدد قطعا وان اراد به ان اختلافها لا يوجب تعدد ما حلت فيه
ما خلا عن صفة المحلية فقد كان كذلك لكن يكفي في التقابل ان لا يكون محل المتقابلين
واحدا من حيث هو محل لها ولا يشترط فيه ان لا يكون ذات المحل الا من حيث انها محل
واحدا وبما ذكرناه ظهر ان تعدد محل السواد والبياض في الابلق ليس فرضيا
ولا وهميا كما حسبه المجيب بل هناك فرض وعوارض والموصوف وحده واحد
في نفس الامر وهو من حيث انه محل لتلك العوارض بالوجه الذي ذكرناه متعدد في
نفس الامر ايضا ولا ينافي شيئا من ذلك كما يجوز ان يكون زيد بعض هذا الشخص وبعض
الانسان ايضا ومعناهما مع ان هذا الشخص جزئي في نفس الامر والانسان

كلام فيما ذكره لكن يجوز ان يكون شي غير السطح المخصوص بعينه محل اللون المذكور انضاف
متحد معها مع ان يكون السطح واحدا بنفس الامر ومحل اللون متعدد ا فيها ونظير
ذلك ان عشرة من الثمر مثلا يصدق عليها العشرة والثمر ايضا فيكون متحدا
مع كل واحد منهما بعينه مع ان العشرة واحدة والثمر متعدد فتدبر فيما مر
قوله اذ لو كان كذلك لكان المسافة يصير انقساما غير متناهية في الخارج بحسب
موافاة المتحرك حدودها فيه بحث اذ لا يلزم من كون الملاقاة واخواته موجبا
للقسمة في الخارج ان يصير المسافة انقساما غير متناهية بحسب موافاة
المتحرك حدودها لانه ان اريد بموافاة المتحرك حدود المسافة انطباق حدوده
الموصوفة فيه على الحدود الموصوفة فيها فذلك موقوف على توهم الحدود فيها و
ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يكون غير متناهية بالفعل كما هو في موضعه
وان اريد به انطباق حركاته في المتحرك على حدود فيها كما اذا مر خط المستقيم
على سطح مستو فذلك الخط زمان الحركة منطبق على السطح المساوي فذلك
جائز انما الممتنع انطباق الخط على السطحية الان ولا يقتضي ذلك ان يصير
المسافة انقساما غير متناهية في الانات الموهومة في ذلك الزمان
وان كان ينطبق على خطوط فرضية في المسافة لكن ذلك موقوف على فرض
الانات في المسافة وهو ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يصير غير متناهية
العدد فلا يصير المسافة بذلك انقساما غير متناهية وان اريد به انطباق
اجزاء المتحرك على اجزاء المسافة او انطباق سطحه على سطحها فذلك لا يقتضي ضرورة
المسافة انقساما غير متناهية كما لا يخفى وان اريد به امرا اخر فلابد من
بيانه ليتعين حاله قوله وما ذكرنا من المغايرة فانما هو بحسب العقل غير اذ
مغايرة محل السواد لمحل البياض من حيث يكون محلا لهما ضروري وكما كان
المحلية في الخارج فكيف لا يكون التغاير فيه ويحتمل ذلك ما مر من ان محلهما
من حيث هو محلهما متغايران قطعا وذلك لا ينافي اتحاد المحل الا من حيث هو محل

ثم بعد هذا الورق فرغ البياض

الاجسام حكموا ان اجزاء الوهمية متحدة مع الاجزاء العقلية فجاز ان يقع
بين الوهميين ما يقع بين العقليين وبالعكس فما كانت ماهية الحركة بعينها
بقدر معين من الزمان وهي حاصلة في كل جزء وهي منها لزم ان يكون
هذا القدر بحده حاصلا في كل جزء من اجزائها الوهمية فلا يجوز ان يقع شي من
تلك الاجزاء في اقل من ذلك الزمان فكيف يتحقق الحركة في جزء وهمي من الزمان
لانه ذهب عليك ان الزمان متصل واحد لا اجزاء له بالفعل عند القوم فكل
حركة متحققة منطبقة على جميع الزمان فهي واقعة في جزء وهمي قوله
لانها مخصوصة بالحركة والاسام فيه بحث لان الاشارة الحسية قد
يقع على المعدوم كالنقطة لا يوجد الا منتهاية على ما اتفق عندهم وجواب
ان الاشارة الحسية لا يقع الا على المخصوص بذاته او الى بعضه ووجه
حصة بذاته كالاجزاء التحليلية والنهايات الوصية والطول الاوصاف المذكور
في الدليل والدعوى ما يشمل المتعين وبالبعض بتجه هذا القدر
فيه بحث اذ وقوع الاشارة الحسية المعدوم غير لازم سواء فرض في
محل موجود او لا كيف ولو صح الاشارة الحسية الى المعدوم ينقض في
معجمه يحتج ان شارات حسية الى البياض المفرض في الثلج والحركة
السريعة الموجودة في الميل الى غير ذلك مما لا يخفى ومن هذا ادعي تتميم قال
بعض الفضلاء اعترض على الدليلين بانهما يجريان في جهة الحيث مع
انهم صرحوا بانها حظ من كرية ولا شك انها معدومة لانهم صرحوا بان
النقطة لا بد ان يكون نهاية لامر ذي مقدار منشأة في الوضع وحكموا
بان الخط سمي بالنقطة ان كان متناهيا غير محيط الدائرة والسطح
سمي بالنقطة ان كان متناهيا غير بسيط الكرة فكان اسما
في اصطلاحهم والجسم سمي بالنقطة ان كان اسما في جميع اصطلاحا
نه نهاية المحدود من جانب واحد ولا شك انه في ان المركز المركزي

انطبق على مركز العالم ليس نهاية الخط الموهوم المتناهي في الوضع
ولا للسطح المتناهي في الوضع انتهى امتداداته فقط ولا للجسم المتناهي
في الوضع الذي انتهى في جميع امتداداته لظهور ان ما يقرب من كرة الارض
متصل اتصالا حقيقيا لا مفصل فيه فلا يتصور النهاية في الوضع هناك
لا يقال ان القوم صرحوا بان الكرة اذا ماست السطح فانما تماس الخط المحور
لانا نقول المتبع هو البرهان لا ما ينقل عنهم مما يظهر وروده بادئ الرأي
اذ لا شبهة في ان وجود النهايات يتوقف على كون الشيء متناهيا
في الوضع لا على الحد الذي متناهيا مطلقا والمذكور هكم محققوا هذا
الفن بان الكرة لها خط ولا نقطة فيها والجسم المتصل الذي كان مركزه
المحيط له سيد داخل الجهة في الوضع امر غير متحقق فاما ان يراد معنى الانتهاء
الى الطرف انقطاع المتصل وانعدامه عنده فلا شك ان المتصل لم
ينعدم عنده في تلك الجهة ومن انكر ذلك فلا ينبغي ان يخاطب ومما
يدل على انتفاء النقطة الموجودة في الكرة المذكورة ان التماس في الكرة
لو كان بنقطة موجودة يلزم ان يكون في الكرة والسطح الذي تماسه
نقاطا موجودة غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين
وهو محال وان كانت تلك النقط المتناهية غير متحققة في الوجود
بان الملزوم هنا ان الكرة المذكورة لو دحرجت فوق السطح من
نقطة منه الى اخرى تماسه فلا شك ان ما به التماس التي
في مبدأ المسافة لا يمكن ان يماسه بنقطة في جزء من التماس وان
المتحرك في جميع النقطة التي في المسافة ولو كان التماس بنقطة موجودة
يلزم ان يكون جميع النقط التي هي ما به التماس من المتحرك والمسافة
موجودة وهو غير متناه وبعد ما ذكرناه من ان بعض التماس
يجيء وينبغي في الكرة والسطح المستوي المتماسين ما ذكره الشارح

بلغ التصحيح

ملخصا

بذاته قوله فيجوز على المتصلين آه لا شك ان عروض الكرة للطبيعة يتصور على وجهين
احدهما ان يكون في ابتداء الخلقة كثيرا وان يكون في ابتداء الخلقة وامرا ثم يعرض
لها الكرة بواسطة الانفكاك فعروض الكرة بحسب الوجوه من عروض الانفكاك
فلا يلزم من جواز عروض الكرة للطبيعة جواز عروض الانفكاك لها ثم العارض
للجزئية المتصلين كونها في ابتداء الخلقة امرين والا يلزم من ذلك ان يصح عروض
الانفكاك لها بعد ان طفقا موجها وامرا ثم لو كان المتصل واحدا ثم عرض
له الانفكاك فصار امرين يصح القول بجواز عروض الانفكاك للمتصل ولم يثبت
ذلك فاذن لا يبطل مذهب ذهبوا اليه في الدليل المذكور اذ له ان يقول الملف
يجوز ان يكون طبيعة مبادي الاجسام منافية للانفكاك ولا منافية للكثرة بان يكون
في ابتداء الخلقة كثيرا ما كان طبيعة الاشكال مثلا بان يكون بعضها اشكالا واحدا
لا اشكالا بان يعرض الكثرة في ابتداء الخلقة لا بد لنفي ذلك من دليل قوله والا لكان يوجد
الجسم الى قسمين اعداما للجسم بالكلية فان بعض الافاضل ربما ادعى الضرورة
في استحالة المذكور بما استدل عليه بان يقال انا نجزم ونعلم ضرورة بين انفصال
الجسم وانعدامه وبين انعدام الجسمين واتصالهما فلو كان تفريق الجسم وجعل
الجسمين منفصلا اعداما بالكلية لما كان الامر كذلك وبان يقال لو كان التفريق
اعداما وايجادا لجميع اجزائه لا زال الدماسة جزء آخر وبقاء جزء آخر فكان نسبة
الاشخاص الكثيرة الى ذلك الشخص الذي في مجرة نسبة سائر الاشخاص من سائر
لم يكن في نظر بحجة بل لما كان الثاني باطلا فكذا المقدم مثله فيه على الدليل الاول انه ان اراد
بالانعدام في قوله انا نجزم ونعلم ضرورة بين انفصال الجسم وانعدامه وكذا بين
انعدام الجسمين واتصالهما بحجة الانعدام ولو كان بانعدام جزء واحد من الجسم فلو
ثم وحصل التفرقة المذكورة لظهور ان الجسم ينعدم بالتفريق وان كان بانعدام
جزء منه وايضا لا يلزم المدعى وان اراد الانعدام بالكلية على معنى ان ينعدم الجسم
انعداما لا يبقى من اجزائه المحققة حكم التفرقة المذكورة وان اراد الانعدام بالكلية

على معنى ان ينعدم الجسم كله ويوجد بالانفصال الجسمان اللذان كانا جزئين موهومين
قبل الانفصال فلا يكونان موجودين بشخصهما بالكلية فالتوقفة المذكورة مسلمة الا انه لا يفيد
او الدليل بالانعدام اعني قوله ان الجسم عند الانفصال لا ينعدم بالكلية الانعدام
بالكلية بالمعنى الاول وكذا يصح الدليل لكان ان يثبت الجزء الآخر في حالتي الاتصال
والانفصال لا ينعدم فحينئذ لم يتساويا لتحقق ذلك الجزء بعينه في سائر الاشخاص من مياه
لم يكن في الجرة له هوية العامر واحدة بالشخص عندهم وايضا نقول ان الجسم
في المادة يبقى عند الانفصال كانا جزئين موجودين متميزين في الوهم حالة الاتصال التي
كان الجسم في الجرة بخلاف سائر الاشخاص التي لم يكن في الجرة فلذلك لم يكن نسبة
المياه التي في الكيزان الى الماء الذي في الجرة كنسبة سائر المياه التي لم يكن في الجرة وفيه
بحث اما اولا فلان التوقفة الضرورية التي هي سبب انفصال الجسم وانعدامه معنى ان
الجسم حال الانفصال يبقى على بعض الوضع التي كان عليها قبل الانفصال دون
بعض آخر بخلاف حال الانعدام فانه لا يبقى فيها مطلقا مثلا اذا قسم قطعة ارض
بسيط متصلة الى قسمين صارت بها القسمة قطعتين فيتوهم حيث انها تذكر الآخر
حيث صدق قطعا ان تلك الارض تلك القسم قطعة واحدة وبعدها قطعتان
وشيء من حيث انها شخص واحد حيث يصدق انها قبل القسمة شخص واحد وبعدها
ليست شخصا واحدا بل شخصين ثم المعلم الاول حكم ببقاء الارض المذكورة بان ذهب
الى ان هناك امرا باقيا بالقوة في ذاته يسمى هيولى يخرج الى الفعل بالصور كما
فصلناه في حواشي السابقة فما حلت في ذلك الامر قبل القسمة صورة ارضية
واحدة تشخصت بها ايضا واحدة شخصية ثم زالت هذه الصورة وحلت
فيه صور هي ارضيات في شخصيات زالت وحدته وتشخصه لزوال ما
يشخصها وهو الصورة الواحدة المتشخصة دون ارضيته لان الهيولى المار
شيء فيه ارضيته ايضا فهي ارضية على ما كان كالسفينة المحفوظة بالاعيان فان حكم
ببقاء الارضية التي قبل القسمة ولا يبقى الوحدة والتشخص فيكون الارض التي قبل القسمة هي

الارض التي بعدها فلم يكن التشخص الذي قبل القسمة هو التشخص الذي بعدها
ما عرفت ثم وجه نختار من منعوه الترديد اي المراد بانعدام الجسم انعدامه بالكلية
على ان ينعدم انعدام ما لا يبقى على وجه من الوجوه التي عليها قوله ولانم التوقفة
قلت ممنوع لما عرفت من ان في حال التفريق يبقى بعض الوضع التي كانت قبله بالفعل
وينتفي في حال الانعدام لا يبقى شيء منها واما ثانيا فلان حاصل ما ذكره في الوجه
الثاني ان التفريق لو كان اعداما بالكلية لكان ماء الجرة الى مياه الكيزان اعداما
له وكان نسبة الاشخاص التي في الكيزان الى التشخص الذي كان في الجرة نسبتها الى
سائر اشخاص المياه لكنه ليس كذلك لصدق قولنا هذا ذلك الماء الذي كان في الجرة
قبل التفريق هو حال التصريح في الكيزان ولا يصدق ان الماء الذي في البركة
مثلا في الكيزان اذا لم يكن في الجرة ماخوذا من البركة ووجه صدق القول
المذكور هو ان مادة ماء الجرة لما حلت فيها صورة مائية متشخصة صارت
شخصا واحدا من الماء ثم زالت عنها حال التفريق هذه الصورة الواحدة وحلت
فيها صور متعددة مائية ايضا زالت الوحدة والتشخص المذكور عنها لان
الصورة فيها حين ليست شخصا واحدا بل زال ما به الوحدة ما حلت فيها من الصور
هي مائية ايضا فلذلك يصدق ان ذلك الماء في الكيزان ولا يصدق ان ذلك
التشخص الواحد فيها ولا يرد على ذلك شيء مما اورد عليه اما الايراد الاول
فلانه ليست الدعوى ان جزءا من ماء الجرة باق في الكيزان حتى ان هذا
الجزء حاصل في جميع افراد المياه بل الدعوى ان ذلك الماء الذي كان قبل التفريق
في الجرة في الكيزان ولا يصدق ان ماء آخر كذلك لم يكن ماء الجرة ماخوذا
منه وهو ظ واما الايراد الثاني فلان ما ذكره انما يصح للموضع ان لو صرح
الجسمية الحادثة بعد الانفصال كانا جزئين مفروضين مع المتصل فوق كرة واسترط
وكيف يصح ان الجسم الحادث يكون قبل حدوثه بعضا من جسم موجود واما
ثالثا فلان ما حسبه من ان هوية العامر واحدة بالشخص عندهم ليس مطابقا لمذهبهم

لانها عندهم امر مبهم بالعقل يكون بعينه وتشخصه وتحدده وتعينه بالصورة
الحالة فيها ولو كانت بالتشخص لا يكون صالحا ان يكون تاما شخصا واحدا
وتارة اشخاصا متعددة ولا يفوت الغرض في اثباتها قوله فان المادة
تشخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال المتبادر من هذه العبارة ان المادة
حالتا الانفصال والاتصال واحد بالتشخص وليس كذلك لان تشخص المادة بواسطة
الصورة ويتبدل حسب تبدلها عندهم فان قلت على هذا كانت المادة المشخصة
حادثة مع حدوث الصورة فلا بد لها من مادة اخرى وليس المادة الشخصية
بتمامها على امرين ذات الامرين وهي محفوظة باقية وانما تتعاقب الصور
الواردة عليها او تشخص بحيث جنبا فالتشخص حادث بواسطة حدوث التشخص
لا بحدوث ذاته فيكون الحادث بالحقيقة تشخص المادة لا ذاتها ومادة التشخص
انما هو ذات المادة فلا يحتاج الى مادة اخرى ولا يلزم التسلسل واذا كانت
المادة شيئا هو مع المنفصل الواحد متصل واحد ولا يلزم لهما اذ قد يصير محال
محالا بالعرض وقد يصير احدى الالتئامين محالا اخرى بالوضع كما فصل هذه الاقسام
في الحكمة بالعرض وانا اشرنا الى ما ينبغي ان يكون المادة محله للصورة فيما
سلف فارجع اليه قوله تخصيص اختصاص الناعت بالمنعوت قال بعض
الفضلاء لا شك ان الجزء الباقي لا يكون حالا في الجزء الزائل فعلم ان زوال المحل
ثابت فيه بقاء الحال وان الجزء يكون حالا في شيء اخر لان انتقال الحال يستلزم
بقاء المحل ويلزم منه كون الجزء الباقي حالا في الباقي الاخر فنقول الجزء الباقي لظهور
ان محل جزئي جسم لا يكون خارجا عنه لاستلزامه حلول الجسم ولا شبهة
ان الجزء الباقي الواحد القابل للاتصال والانفصال مع الجزء الزائل يكونان في نحو
بجسمه ولا حاجة الى امر اخر يسمى الشكل والاضافة ان الجزئين متناسبان
اولا وانما علم ان الجزء الباقي تابع للجزء الزائل في الوحدة والاتصال على معنى ان
هذا الجزء معروضا للوحدة والاتصال اولا وبالذات فهو معروض لهما ثانيا

وبالوضع

وبالوضع يعلم ان الجزء الباقي في محل والزائل حال الذي المثبت لا يتصور بينهما
تخالف الثبت بديهة وفيه بحث اما اولا فلان قوله بزوال المحل يستلزم بقاء
الحال غير نافذ فان الصورة النوعية البسيطة واكثر ابنية قد يبقى منها مع
تبدل معلولها وكذا اعتقاد بقاء الحال يستلزم بقاء المحل فان التحرك الباقي في النحو
والزبول هو الصورة كما نص عليه الشيخ مع ان المادة يتبدل ويتحقق واما
ثانيا فلان عدم احتياج الجسم الى امر اخر يسمى الاضافة لا يستلزم ان يحتاج اليه
ولا يحتج ذلك واما ثالثا فلانه لا يلزم من تبعيتها الامر الثاني في الوحدة والاتصال
ان يكون محلا له كما ذكرناه آنفا قوله الجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض
غيره كيف واتصال الجسم الطبيعي واتصال المقدار من نوع وتحصيلها اتصال
المقدار في المساواة والمفاوتة واتصال الجسم الطبيعي لا يتصف بهما قال الشيخ في الثاني
الشفاء فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما ذكرناه من فرض الابعاد الثلثة
وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة
لا يخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد
او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث هو جزء منه يعده
وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وحقارة الحكم الصلابة بالفارسية
جسم درحد ذات خود پیوسته است که اگر کسی نهی قابل ابعاد بود قوله
ونحن نعقل الجسم ونحن نقول انا نرى الجسم امرا طويلا عريضا وعميقا
قابلا بنفسه ليسمى جسما ونعلم بالضرورة ان هذا الامر ما لم ينقلب الى امر اخر فمتصل
كان باقيا وان تبدل مقداره كما في الشمعة المتشكلة بالاشكال المختلفة اما اذا
انقلب الى جسم اخر كالماء صار هواء او انتقض لم يبق ذلك الجسم قطعا وكذا لو
جسم من نوع واحد فصيرت جسمان اخران من هذا النوع فلا يكون الجسم بان
الجسم الذي كان حسب بعد الانقلاب او الانفصال باق بل الحكم بزواله بالضرورة ههنا
حسبه الشارح من ان الجسم الطبيعي لا اتصال له في ذاته ولا انفصال

باق في الخارج ليس مطابقا للواقع نعم يصح القول ببقاء الهيولى في الخارج فانها
امر مبهم ليست في حد ذاتها شيئا متعينا بل اذا حلت فيها الصورة المائية صارت
ماء واذا حلت فيها الصورة الهوائية صارت هواء الى غير ذلك فاذا كانت الصورة
الحالة فيها واحدة كانت واحدة واذا كانت متعددة صارت متعددة كما
حققناه انفا فاما الحكم ببقاء الجسم بعد الانفصال والانقلاب وهو في حد
ذاته شيء متعين بالفعل فمكابرة غير مسموعة فان قلت الهيولى ايضا جوهرا
مخصوصا فهي في حد ذاتها شيء متعين بالفعل ايضا فلا يصح الحكم ببقائها بعد الانقلاب
والانفصال قلت قد اجاب الشيخ عن هذا في الهيات الشفاء بانه ليس معنى جوهريتها
الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات ههنا هو انها امر واما انه لا في موضوع
فهو سلب وانها امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا متعينا بالفعل لانه قد يكون عاما
ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه ويحصل له تحصل
لكل شيء فصورتها التي تكون لها هي انه مستعد لا قابل انتهى كلامه قال بعض الفضلا
من المحاشي في هذا المقام ان بعض المتصدين لشرح المتن يمنع لزوم انعدام ذات
الجسم عند طريان الانفصال مستندا بان الاتصال والانفصال وصفان عارضان
للجسم الطبيعي ولا يلزم من انعدام الوصف انعدام الذات وزعم ان الزائل عند طريان
الانفصال انما هو الجسم التعليمي دون الطبيعي وقال ان الجسم الطبيعي مع الجسم التعليمي
الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي متعدد ومنفصل والاتصال والانفصال
في ذات الجسم فيمكن ان يكون باقيا بعينه في الحالتين واقول فساد ما ذكره بين لا
حاجة الى ذكره الا ان حسن ظن الفاضل به هو ما اضطرني الى ذكره فنقول ان الجسم
على تقدير كونه عبارة عن الصورة الجسمية المتصلة في حد ذاتها كما يقتضيه مذهب
الهيولى والجزء الذي لا يتجزى لا بد ان يكون متصلا في حد ذاته فعند طريان الانفصال
لا بد ان يزول الصورة الشخصية التي في حال الاتصال والمقدار الواحد الا انه لو وجد
تلك الهوية فالمراد بزوال طبيعة الصورة الجسمية الكلية بالجسم التعليمي الذي يزول تشخصه

عند طريان الانفصال مع بقاء الطبيعة الكلية ولا بد ان يزول تشخص الجسم الذي كان
عبارة عن تلك الصورة الشخصية الزائلة والتوفيق بينه وبين الجسم التعليمي فان الجسم
التعليمي زوال ذاته جلي وفي الجسم الطبيعي زوال ذاته ليس بجلي لانه ان اراد بالذات
حقيقة الشيء فقط انما يزول ذات الجسم التعليمي وحقيقته عند طريان الانفصال وان
اراد الهوية الشخصية فلا شك انها عند طريان الانفصال يزول تشخص الصورة الجسمية
والجسم الذي كان هو عبارة وان لم يزل حقيقتها وهذا ضروري لا ينكره من له
وجدان وهو دعوى كون الجسم متشخصا حال الانفصال بتشخص كان متشخصا به بعينه
حال الاتصال يعني ان تشخص هذا المركب مركب من تشخصات اجزائه الشبيه ضرورة
دون التشخص الذي حال الاتصال يستلزم كون المجموع المركب من المائين متشخصا
بتشخص متشخص بتشخص جزئية ذات الماء وهو الباقي في الحالتين وبه يتشخص
حال الاتصال ولا يزول عند الانفصال والاتصال وتشخص يقتضي جزئية كل من المائين
المتميز عن الاخر وهو الزائل عند الاتصال مما لا يتوقف من له ادنى مسكة من الادراك
اذ لا يشك عاقل في ان التشخص لا يتقوم لشيء بعينه قياما حقيقيا وما
يقولون من ان الهيولى متشخصة بتشخص لم يريدوا به القيام بالذات والحقيقة
بل القيام بالعرض والمجاز ولا يجوز فيما نحن فيه ان يكون قيام التشخص بالمجموع
مثل قيام تشخص الهيولى بها فلا واسطة في العروض هناك اذ لا جزء للجسم سوى هي كونه
واسطة في العروض ولا يتصور كون كل من الجزئين اللذين عين من الاخر له
تشخص حقيقي قائم بالمجموع المركب منهما قياما بالذات وبالحقيقة مركب من التشخص
الجزئي كان وجوده وجودا حقيقيا قائما بالمجموع كذلك مركب من وجود الجزئين و
ان جعل التشخص الباقي تشخصا حقيقيا قائما بالذات كذلك يلزم قيام التشخص
شيء بعينه قياما بالذات وان جعل تشخصا قائما بالعرض لزم ان لا يكون للماء
حال الاتصال تشخص حقيقي قائم به بالذات اذ التشخص لبعض اللهم الا ان يكون
هذا التشخص قائما بالماء بالذات حال الاتصال وقائما به بالعرض حال الانفصال

فيلزم ان لا يبقى ذلك الشخص بعينه حال الانفصال لانه قد يزول القيام بالجميع ولا يعقل
ان يكون تشخص في حال الانفصال ايضا احدهما قائم بالذات حال الانفصال والاخر قائم
به بالعرض يفضي الى القول بان في كل جسم تشخصين لانه لا يخلو شيء من الاجسام عن الاتصال
والانفصال معا لكن انفكح من القول بتشكك الرحى والقول بان جزء المجموع ذات الماء
دون تشخصه لا يصدر عن المحصل لانه ان اراد بالذات حقيقة الكلية فظاهر انها لم يكن
اجزاء من المجموع الخارجي وان اراد الهوية الشخصية فظاهر انها لا يتصور كونها باقية
حال الانفصال وفيه بحث لان حاصل ما ذكره الشارح انه لا يجوز ان يكون الحكم
الذي اجرى القوم على الهيولى من انها ذات باقية وحصة خاصة منها لهذا المتصل
الذي يحدث عند انفصاله شخصا حاصلا بعينه حال انفصاله تشخيص جاريا على
ذات الجسم بان يكون الحصة الخاصة من الجسم المتصل حال اتصاله يكون شخصا
واحدا من الجسم ويصير حال انفصاله جسمين ولا يندفع ذلك بما ذكره هذا الفاضل
بعد لان حاصل ما دفع به ذلك ان الجسم الشخصي لا يبقى حال الانفصال وهو لا ينفي كلام
الشارح فان الشارح لم يذهب الى ان الجسم الشخصي باق بعد الانفصال لكن
القوم لم يذهبوا الى ان الهيولى الشخصية باقية بعده بل لما انهم ذهبوا الى ان الهيولى
الشخصية الكائنة حال الاتصال يصير حال الانفصال اشخاصا كذلك يقول الشارح ان
الجسم الشخصي الكائن حال الاتصال يصير حال الانفصال اشخاصا ثم بعد فيه ما ذكره
الشارح لما اشار اليه من ان الجسم لما كان له هوية ذاتية حيث يكون في حد ذاته
امرا متصلا قابلا للانفصال على ما يدل عليه ما نقل عن الحكمة العلائية فلا يتصور
ان يكون ما هو بعينه متصلا يكون تارة اخرى منفصلا بخلاف الهيولى فانها
في حد ذاتها امر مبهم فيجوز ان يكون ما هو بعينها تارة شخصا متصلا يكون تارة
اخرى شخصين منفصلين او اشخاصا منفصلة ثم ما نقل من ان الجسم متشخص
حال الانفصال بتشخص كان متشخصا به بعينه حال الاتصال لا كان ظاهر البطلان فكذا
ما يتوهم من ان للهيولى تشخص اعراض لما ذكره ضمني وكان يتوهم تحقق التشخيص

فيها انشأ أمر انه لما راى مفرجو القوم بان تشخص الهيولى بالصورة ويتبدل حسب
تبدلها الحكم بان لها شخصا متبدلا بتبدل الصورة ثم لما راى انهم حكموا بان الهيولى
باقية بعد الانفصال حسب انها باقية بالشخص والا لم يكن باقية حكم بان لها شخصا
باقيا مع تبدل الصورة كالذي فيها فكذا يعهم ان لها تشخص ولم يرد القوم
بقاءها بعد الانفصال انها باقية بالشخص بعينها بل ارادوا ان الحصة التي منها
كانت متصلة تصير حال الانفصال منفصلة وان تبدل شخصها حتى يكون تارة
شخصا واحدا وتارة اشخاصا متعددة وقد اوضحنا فيما ذكرنا لما لا مزيد عليه انفا فما
مر قوله لانه ان الجسم اذا طرا عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد معدوم منه
متعدد فلم يدرعها امر وانما الدعوى ههنا ان الجسم القابل للابعاد الذي كان
قبل الانفصال لا يبقى بعده ويحدث جسمان اخران قابلان للابعاد ضرورة
لا يحتاج الى بيان بخلاف الهيولى فانها كان منها موجودا قبل الانفصال لا يتعدم
بعده قوله واجيب بان محل الجسم قال بعض الفضلاء حاصل الكلام ان تاثير
الفاعل اما ان يكون تاثيرا في وجود الجسم او يكون تاثيرا في حصوله في مكان معين
والاول ليس تاثيرا غريبا لكونه مما يتوقف عليه وجود الجسم الخالي عن طبعه فلا يكون
مندرجا في التاثيرات الغريبة التي فرض الجسم الموجود خاليا عنها وكذا التاثير الغريب
اذ لا يستند الى ذات الجسم ولا يتوقف وجود الجسم عليه كما توقف على التاثير
الاول فلا يكون بتتمة الفرض وجود الجسم وعدم خلوه عن الاين والمكان وعدم
ايجاد الفاعل للجسم الا في مكان لا يدل على ان يكون تاثير الفاعل في حصوله في ذلك
المكان من تتمة تاثير الفاعل في وجود الجسم الذي هو من تتمة فرض وجود الجسم حتى يكون
تاثير الفاعل في حصوله في مكان معين من تتمة فرض وجود الجسم ويلزم منه ان لا
يكون بعد الثاني من التاثيرات الغريبة كان عدم تصور ايجاد الفاعل المفروض اياه
مع وجود اللازم لا يستلزم عدم ايجاد الفاعل له الا مع ايجاد ذلك الفاعل بعينه
لذلك اللازم بل ذلك الاستلزام عدم تصور ايجاد الفاعل المفروض الا مع ايجاد شبه ما

لذلك اللازم وان كان ذلك بغير الفاعل فلم يلتزم ان يكون فاعل الملزوم فاعلا
فربما اللازم وعدم انفكاك تأثير الفاعل في الملزوم عن مطلق التأثير في اللازم
لا يدل على عدم انفكاك تأثير الفاعل في الملزوم عن تأثيره في اللازم نعم ان وجوب
اللازم من حيثية فرض وجود الملزوم واما ان تأثير فاعل الملزوم في اللازم فليس من
حيثية فرض وجود الملزوم قوله او حصوله في مكان ان اراد ان الفاعل يؤثر
في ايجاد الجسم في المكان كما هو ظاهر كلامه فذلك غير لازم مما ذكره او كون
الاين من الاعراض اللازمة عقلا يوجب ان يكون موجد الجسم مقتضيا له لجواز
ان يقتضيه امر اخر وان اراد ان التأثير في ايجاد الجسم في المكان موجد موجب التأثير
في وجود الجسم في زمان واحد فمسلم لكن لا نسلم انه حينئذ تأثير الفاعل فلم لا يجوز
ان يفرض خلو الجسم عنه حال وجوده سيما اذا لم يكن طبيعيا له قوله لجواز
انه يكون مستحيلا بحسب نفس الامر اقول دعوى العموم كما يفهم من الشفاء
ان الحيز الطبيعي اعم مما يقتضيه الجسم بنفسه او بعض لوازمه او بها معا والدليل
المذكور مخصوص بنفي العوارض ولا يكفي بل لا بد ان تخلية الجسم عن العوارض ممكنة
بحسب نفس الامر قال الشيخ في طبيعيات الشفاء فيجوز ان تعدم الاشياء و يبقى
بعضها لا بد ان يكون للجسم منها شيء طبيعي ضروري وذلك لان الواقع بالقهر والقسر
عارض بسبب يعرض من خارج وجوهر الشيء لك ان يتخيل ولا يعرض له الا
التي لوجوده منها بد الا ما كان منها لازما لطباعه وليس واجبا ضروريا ان
يكون الجسم لا ينفعل الا ويلحقه فعل قاسر فيه فاذا كان كذلك فطبيعة الجسم قد
يمكن ان يفرض وهو على ما هو عليه في نفسه وليس يغيره قاسر واذا
فرض كذلك مع طباعه واذا بقي كذلك لم يكن بد من ان يكون له اين و شكل و
كل ذلك لا يخلو اما ان يكون له عن طباعه او عن شيء من خارج لكنه قد فرضنا
انه لا سبب من خارج وشيء يكون له من طباعه والذي مع طباعه بوجه
ما دامت طبيعته موجودة ولم يغيرها كانت طبيعته بحيث يفعل القسر

امكن

امكن ان يزول عنه ذلك بالقسر وان كانت طبيعته بحيث لا يفعل القسر لم يزل عنه
ذلك بالقسر ثم قال فالجسم يلزمه في طبيعته التي يكون له حيز ما الذي لولا القاسر
الذي يكون له لا يكون لكان له ذلك الشكل والكيف ونحو ذلك قوله فانها لا تنبغي
مواضع بعينها اعلم ان معنى تخلية الجسم ههنا ان يفرض موضعها بدون قاسر
كنه بالقسر في مكان لا ان يفرض وحده بدون شيء اخر فان الحركة الطبيعية
يطلب بها الحيز الطبيعي ولا هي يبلغ الحيز الطبيعي لا مطلقا ولكن مع ترتيب من اجزاء الكل
مخصوص ووضع مخصوص من الجسم الفاعل للجهات حتى اذا كان المكان طبيعيا
يهرب عنه اذا لم يكن الترتيب اللائق حاصلا كما يهرب قطرات الماء من سطح الهواء
واذا كان الترتيب اللائق حاصلا يهرب عنه اذا كان المكان حيزا طبيعيا كما يهرب
الهواء المحصور في مسام حجر مملوءة من الماء موضوعة في المواضع للمكان الترتيب
اعني سطح مسام الحجر ولا استحالة لذلك ولنفرض صانع الاجسام كلفه الماء في مسام
الحجر منفصلة واذا كان معنى التخلية ذلك فيجوز ان يكون مع كل جزء محلي الطبعه من
اجزاء العناصر وضع ما لحصول ذلك الجزء بحسب طبعه في موضع معين
من جملة حيز كله ولا ذلك لا بناء لكون الحيز محلى بطبعه اذ الوضع ليس مقتضيا
لحصول الجزء في الموضع المذكور بل المقتضي لذلك طبيعة الجزء والوضع منشأ الترتيب
في بعض تلك المواضع ويعده عن بعض اخر فيحصل بينهما هو قريب منه و في
علية المركب الذي مكانه الطبيعي مكان العنصر الغالب فيه فلا يرد عليه ما او
رده بعض الفضلاء من ان المشهور هو ان مكان المركب مكان الجزء الغالب
الا ان فيه بحثا اذ لو كان مكان المركب مكان جزئه الغالب لجاز ان يفرد المكان
الطبيعي لذلك المركب وهو باطل عندهم بيان الملازمة ان كل جزء من اجزائها
كل ذلك البسيط الغالب يكون مكانا طبيعيا لذلك المركب ح لتساوي نسبة
المركب اليه والتحقيق انه اذا فسر المكان الطبيعي بما هو المشهور اعني الذي اذا
خلي وطبعه كان حاصلا فيه لم يمكن اثبات المكان الطبيعي للمركبات الا بتكلف

جواز تعدد المكان الطبيعي لدوان فسر بالمكان الذي لا يحتاج الذي يحسم بطبعه عند امكنه ذلك ويكون المكان الطبيعي للجسم لتعدد او يكون المكان الذي انتزع وجهه مركب بغير غالب الاجزاء فيه مكانا طبيعيا له ووجه عدم الورود ان المركب المذكور مع كل وضع يستدعي جزاء مخصوصا من جز البسيط الغالب فيه فذلك لا ينافي كونه محلى بطبعه كما عرفت في اجزاء البسايط لخارجة عن اماكنها الطبيعية **قوله** وقع عن الاجزاء البسيطة من العناصر وغير النفس بما ذكره من اجزاء الماء والهواء والنار ظاهر لان كل واحد منها اذا خلي وطبعه ولاقى كله صار معه متصلا واحدا بحسب تشخص الامر واما في وقوعه عن جزء الارض نظر اذ على تقدير التخلية وان لاقى كله لكنه لا يجب ان يصير معه متصلا واحدا لان ببسه الطبيعي يمنعه عن الاتصال بالكل اذا لم يعرضها رطوبة فيجوز ان يلقى في جزء من الارض بحكم الطبيعة كل الارض وله يصير معه متصلا واحدا بل يبقى بعد الملاقاة على الكثرة فلا مرفع له عنه ثم اذ قد عرفت انه فاعد بما حققناه آنفا **قوله** لان الجزء المنزل الى كله قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ولو كان يطلب الكلية لكان الحجر المرسل من راس البئر يلتصق بتغيرها ولا يذهب عندنا فان الاتصال بالكل هناك اقرب مسافة وكان الحجر يصعد لو توهمنا ان الكلية زالت عن موضعه مكانه لا بل انما انه يكون بالطبع من جهة دون جهة وهذا الحجر او يكون قد انصرف الكلية انتقالا اخر من جهة اخرى فيكون حركته الى الكلية ليس على طباعه ولكن يحرك الكلية اياه وقد فرضنا حركته طبيعية على انه يجب ان يعمل الشيء في شبيهه الا بالوضع ولكانت الارض الصغيرة كالمدرة السريع الجذب ايام الكبيرة **قوله** فيلزم من ذلك استدارته انما يلزم ذلك لو كانت الارض اجزاء صغارا ثم صارت بالاجتماع جسما متصلا واحدا كبيرا مستديرا وهو ممنوع اذ الظاهر انها خلقت جسما واحدا كبيرا مستديرا **قوله** اقول عدم الطلب بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اه فيه بحث اذ فسر المكان الطبيعي بمكان يطلبه الجسم عند الخروج على اقصر طرق فاذا خرج

عن مكانه ولم يطلبه لا يكون ذلك المكان طبيعيا بالتفسير المذكور قطعا سواء كان عدم الطلب بواسطة وجدان مكان طبيعي آخر ولا فلذلك بما مع كون الجسم محلى بطبعه فيه بحث اذ معنى تخلية الجسم بطبعه كما نقله عن الشفاء ان لا يجب قاسر في مكان والجسم الواقع لا على سمت المكانين المفروضين غير محبوس بالقسر في مكان اذ الكلام على تقدير ان لا يكون قاسر هناك فاذا كان الجسم واحد جزاين بحسب الطبع لكان هو او بعض لوازمه مقتضيا للحصول في كل واحد منهما واذا لم قاسر يمنع عن حصوله اما بمقتضيه نفسه او لوازمه لزم ان يحصل فيهما معا وهو محال فيكون ذلك الجسم على تقدير عكسه اعني تقدير خلوه عن العوارض الغايبة له بالنفس في مكان مستلزما للمحال ولا يجوز ان يكون حصوله في احدهما بمانع عن طلب الاخر وحصوله فيه والا لكان هذا الجزء قاسر المنع الجسم المذكور عن مقتضى طبعه وقد فرض انه لا قاسر هناك بعد **قوله** فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واحد المكان هو مطلوب على تقدير وحدة المكان الطبيعي لا على تقدير تعدده اذ على ذلك التقدير ما يقتضيه كل واحد منهما حاصل والعرض انه لا قاسر يمنعه عما يقتضيه فان قلت البئر قطعة من الهواء مثلا اجزاء متعددة بطلب كل واحد منها بحسب الطبع اذا وقع في سمته وبلى اذا وصل اليه فيكون لها اجزاء طبيعية متعددة قلت قد مر ان الجسم يطلب الجزء الطبيعي وهو يجب عن الجزء الغريب لا مطلقا بل مع نسبة لا يوجد وضع مخصوص والقطعة المذكورة لا يطلب كل واحد من تلك الاجزاء بوضع واحد حتى يلزم ان يكون لشيء واحد اجزاء متعددة بل يطلب كل منها بشرط وضع آخر فلما شرط كل وضع جزء طبيعي آخر فلا يكون لشيء واحد اجزاء طبيعية **قوله** واعترض عليه اقول فيه نظر لما ذكره الشارح لانه اليتاس ونشاء من عدم التمييز بين السدان الحركة الطبيعية وانه ابتداؤها عند الجسم الا قريبه من الجزء الطبيعي وسيما ابوين بعيد اذ لا شك ان جسما مخصوصا الجزء لا يختلف مبدؤه بحسب القرب والبعد من المركز حتى يكون في راس الجبل اضعف واذا مبله الى المركز وفيه حقيقة الحال

والكن ميلا اليه ولا يلزم ان يقطع المسافة القريبة من المركز بحركة طبيعية اسرع من حركة
الطبيعية التي يقطع المسافة البعيدة عنه بل هو يقطعها بالحركتين متساويتين اذا
لم يبق عليها حركة طبيعية او لم يكن الحركة الطبيعية السابقة على احديهما زايده
على الحركة الطبيعية السابقة على الاخرى وقد يقطع المسافة البعيدة عن المركز بحركة
اسرع وذلك اذا كانت الحركة في المسافة البعيدة مسبوقة بحركة طبيعية متصلة
بها والحركة في المسافة القريبة مسبوقة بها واذا كانت الحركة الطبيعية السابقة
عليها زايده على السابقة على الحركة في المسافة القريبة كل ذلك مع قربه من الشاهد
معلوم بالتجربة فظهر ان ذلك التفاوت راجع الى الحركة الطبيعية لا الى القرب والبعد
من الحيز الطبيعي فقول الشارح فبعد ذكر البسيط على سائر البسائط وحيزها
الى مكانه غير مرضي ولا يتوقف ما ذكره الشارح بما قال بعض الفضلاء من انه اذا فرض
انه شنه ساوى البسيطة في مكان واحد على العنصر المشترك بين الماء والهواء و
اخرج منه المركب وجعل حاصله في مكان الهواء فهي بهذه الصورة وان كان
الجزء المائي يسند ميله الى مكانه الطبيعي المائي والارضي فنقول الان اجتماع ميل
الماء والارض الى خلاف جهته مع كون الهواء في مكانه الطبيعي معارض ضرب النار
تسخن في المكان الذي وقع اليه من مكان الهواء وهكذا اذا وقع الى النار بمعارض
مجموع الميول الباقية وعلى هذا القياس لانه مبني على تخلخل ميل الجسم المركب بحسب
القرب والبعد عن المركز وعلى ان الاجزاء العنصرية بالفعل باقية في المركب و
على ان يكون الفصل المشترك بين الماء والهواء مكانا لنوع جسما وكل واحد منها
مع وقد مر بيانه وعلى تقدير تسليم هذه الامور لا يلزم ما ادعاه من بقاء المركب
المذكور في المكان الذي دفع اليه الا اذا كان اسفله ميل الجزء الناري الى مكانه
الطبيعي بقدر نقصان ميلي جزئي الارضي النار والمائي معا الامكان وهو غير
لازم اذ يجوز ان يكون ميلهما معا اشد من ميله فيتحرك المركب الى السفل او يكون
ميله اشد من ميلهما معا فيتحرك الى العلو بل الا ان الجسم المتساوي الميل لا يمكن

وجوده بيكى في اي مكانه وقبه يقوم ميله الى جانب فيتخلف امكنته باختلاف
اوضاعه حتى يكون لجمع بعض تلك الاوضاع مكان طبيعي ومع بعض اخر منها
مكان طبيعي اخر منها كما ان قطعة من الارض وبالقياس الى اجزاء كثيرة من مكان
لكن فيه الارض كذلك لا يجب عوده الى المكان الذي اخرج عنه لعيد الى الوضع
الذي كان ذلك المكان طبيعيا بشرطه ولا ينافي ذلك كون المذكور مكانا طبيعيا
له بشرط انضم ذلك مما فلان يكون ذلك المكان مكانا طبيعيا له مطلقا فكان
قطعة الارض اذا اخرج من بعض اجزاء مكان الارض الى بعض اخر منها لا يعود اليه
مع ان كلهما مكانا طبيعيا بوضعين فكذلك المركب المذكور بالقياس الى مكانين
قوله وما يعرض للشي بواسطة ليست مستنده اه فيه بحث اذ ليس المراد
بكون الشكل طبيعيا ذاتيا ان يكون الذات علة تامة له حتى لا يجوز ان يكون
هناك واسطة ليست مستنده الى الذات المراد كما عرفت في مباحث المكان انه
اذا لم يكن مع الجسم ما يقسر معا على شكل فلا بد ان يكون له سواء كان من ذاته او
من لوازمه وهذا الشكل هو الذي له لعله العارض المشكل بالقسر الذي يجوز ان
لا يكون المكان له هذا الشكل ولا شك ان الذاتي بهذا المعنى يجوز ان يكون عارضا
بواسطة ليست مستنده الى الذات حيث يكون هذه الواسطة لازما لها
رضا مشكله فقد يجله في تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجه الجسم غيرهم
لان البرهان تام على امتناع طبيعة واحدة اه فيه بحث اذ لو كان فيه طبايع
مختلفة بالفعل يلزم سوى المحذورات المذكورة في الشرح لا تناهي الابعاد فيكون
تناهيها من لوازم وجه الجسم فقد واجيب بان الاختلاف المذكور ليس منتهيا
الى طبيعة واحدة اه فيه بحث اذ لو كان فيه طبايع مختلفة بالفعل لم يلزم سوى
المحذورات المذكورة في الشرح ان لا يكون ذلك العالم اعني العناصر طبيعيا لما سبق
من انه يعتبر ان يكون الوحدة فيه بالفعل و يكون الاجزاء فيه بالقوة والا نسب يقول
فقد يقع ان بقاء الصور [illegible] لم يبق معها صورة واحدة حتى يثبت بالمقدار [illegible]

الصورة الواحدة قد يكون متشابه الفعل كصور البسائط العنصرية وقد يكون
واحدة مختلف الفعل كالصور النباتية والحيوانية واما ما ادعاه المحلل من
ان الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا فمرام في الفاعل
المختار قوله مستند الى اسباب معوقة الى الفواعل لا يذهب عليك ان اختلاف
صور كل مادة على مقتضى قواعدهم انما يكون بامور غايرة الى المادة لا الى الفا
عل ولا يخلو في وهمك ان ههنا كذلك بان يكون المادة فلك الثوابت مثلا استعدادا
لصور متعددة متخالفة كما ان لمادة العناصر عائدة الاحوال يكون استعدادات
مادة الفلك مقتضى لذاتها بان لا يستعد ذاتها الا لتلك الصور واستعدادات مادة
العناصر عارضة لها من الامور المقصورة عليها فيكون اختلاف الاستعدادات
الذاتية للمادة المذكورة مقتضيا لاختلاف الصور لكن لاحتمالها ان المادة في حد
ذاتها هي بالقوة وما لم يخرج الى الفعل لا يمكن ان يقتضي صورة خصوصة ولما كان
الصورة الفلكية لازمة لحلولها عندهم لم يكن لحلولها خروج الى الفعل
قبل تلك الصورة فلا يكون مقتضية لها بخلاف المادة العناصر فانها يخرج الى
الفعل مع صورتها وح بواسطة الامور المقصورة عليها مقتضية صورة اخرى
قوله صورة العناصر الباقية في المركب قد مر بيان ان النار ليست باقية في
المركب ان المركب الواحد الطبيعي الاخالد بالفعل قوله متى تركب القوى ان
يكون لامتزجه قوة او قوة بحيث لو جاز ان يكون لامتزجة جسم قوة
مختصة به وقوة مشتركة بينه وبين جزء الاخر منه ولا يكون للجوهر الاخر الى
القوة المشتركة كما لو كان جزان جسمين مختلفين بالحقيقة ويكون المركب
منهما لا محالة مركبا من الطبايع المختلفة ولا نظيرها اخر خارج عن تركيب القوى وح فيه
قوله مقتضى المتحرك بالحركات الطبيعية اه قد ابطل الشيخ في طبيعيات الشفاء
بقوله لو كان الماء يطلب الهبوط والنهاية في نفوذه الى اسفل لما وقف دون
حد وقوف الارض في ما طفا على الارض ولما رسب فيه الارض وكذلك حال الهواء

لو توهم

لو توهم جملة مقسومة الى جزء النار فوجد يشغل من جزء النار الى جزء بنفسه ويستعلي انه
لا يكون بحيز واحد جسما بالطبع حتى يكون كذلك نقول ان الارض والماء يطلبان جهة
واحدة وحيزا واحدا لكن الارض يطلب واسفل ولو كان الهواء يطلب ما يطلب
النار لكنه يمنع عنه مساوقة فيما اياها لكن اذا وضعنا ايدينا في شطر من الهواء
احسسنا بانه صاعد الى فوق كما احسسناه في الماء تحت الماء وهذا كله منع لكن
ان يعارض الماء لو طلب فوق الارض لما فعل هناك سبيلا وليس كذلك اذ الواحد
اما من الطين فكان تحته ما نحو منه الماء انفصل منه وحده وما نحو لا نفصل الماء
الذي فيه وصعد الى اسفل وايضا لو كان حيز الطبيعي ما فوق الارض فحين فلو
صار الارض اصغر واكبر مما كان لزم ان يتبدل حيزه فيكون له الكرة من حيز واحد
بالطبع ولو حفر ههنا حفرة لما تحرك الا اليه والكلام من الجانبين مجال ويمكن دفع
الكبار له الطرفين بان الجسم يطلب بحيز الطبيعي مع ترتيب مخصوص من اجزاء الكل
ووضع معين ونسبة محدودة الى الجسم الفاعل للجهات ويجوز اختلاف حيز
الطبيعي باختلاف بعض هذه الامور واما اقول الاشكال انه يختلف بصدمة
والتخلخل [illegible] والاخف يطفو على الخفيف والاثقل يرسب في الثقيل اذا لم يكن مانع
من الطفو والرسوب حتى انه اذا الارض يحرك الماء الى مكانها بالطبع وانفصل النار
الى الهواء الى مكانها كذلك ولو صور جسم يكون معلقا فوق الماء ودون سطح الارض
نفت بين الماء والارض اذا لم يكن فلو فرض جسم يكون خفته فوق خفة الهواء
ودون خفة النار نفت فيما بينهما اذا لم يكن مانع والاجسام العنصرية نفت
بعضها عند بعض بحسب مراتب خفة والثقل المذكور لا يلزم من كون جسم يتحرك
بالطبع الى مكان وتقف هناك ان يكون ذلك المكان مكانا طبيعيا له لجواز
ان يحصل هناك سيل الى جهة بحيث مع حركته اليها [illegible] يكون اخف من [illegible] جهة
منه [illegible] لا يكون [illegible] لكن طبيعيا له لان الجسم [illegible] مكانه الطبيعي [illegible]
ان ما بعد الارض من الاجسام العنصرية [illegible] على الترتيب الذي يقتضيه

مراتب الخفة والثقل ليس فاقد الميل الى جهة مثلا اذا لم يكن الماء حاراً وتوهم فوق الارض مبدا الى المركز وان وقع في ظاهر الارض تلال او وهاد والماء عليها بينه وبين الارض الجسم الذي فرضناه فلا يخ اما ان يميل الى المركز او لا يميل والاول يقتضي ان يميز بالطبع جزءاً عن جزء آخر من معدن الفضاء المتشابه وهو بعيد غاية البعد والثاني يقتضي ان يكون له حيزان طبيعيان وهو ضعف فالماء والا وقع بطبعه حيزا واحد الكل الارض اغلب وابين وكذا الهواء والنار وما اورده الشيخ على ذلك من انه يلزم ان يكون جسم واحد بجنسين فبطلانه غير معلوم وما ذكر في بيانه غير تام ولذلك ذهب المحصل الى ان مكان المركب مكان الجزء الغالب ولم يجوز لجسم مكان واحد طبيعي قوله واما في الحركات الارادية ففيه وضع خاص اي اراد مقصد المتحرك بالحركة الارادية لا يكون الا الوضع فذكر بعض ضرورة ان يقصد مكانا ويتحرك اليه بالارادة من غير ان يكون لنا شعور بالوضع وهذا القدر كاف في اثبات المدعى وان اراد ان الوضع قد يكون مقصد المتحرك بالحركة الارادية ثم لكن لا ينفي ذلك كون المكان قد يكون مقصودا اليه ايضا قوله فان الناس كلهم يكونون اه قال الشيخ في الشفاء هذا مبني على عادة المحققين ليس بحجة في الامور العقلية فانهم يقولون فيما بينهم ان الماء في الجرة مملوة به ولا يرفعون حال البعد الذي يدعونه بل يصفون انه كاوي هذه الصفة ويحاوي اشبه بالبسيط منه بالبعد فان البعد لا يحيط بشيء فلذلك لا يتحاشون ان يقولون ان الجرة مملوة وربما يوقعوا ان يقولوا ان البعد الباطن مملوء الجرة باسم الجوهر لكنه في المعقول على شكل البسيط الباطن المحيط ولو كان البسيط يقوم بنفسه لكان مقام هذه الجرة ولكانوا يقولون في البسيط ما يقولونه في الجرة فقد بان انهم اذا قالوا ان الماء في الجرة او قالوا ان الجرة فارغ او مملوة وجعلوه كذلك توهم الماء في مكانه وعكان الماء فارغ او مملوه ذهبوا الى ان المحيط نعم انما يتحاشون ان يقولوا في البسيط المطلق انه فارغ او مملوة لان البسيط المطلق ليس هو المكان

بل المكان البسيط بشرط الاحاطة ولهذا اجعلوا البسيط المطلق بسطاً بهذه الصفة لم يتحاشوا عن ذلك قوله اذ لو تداخلا لم يكن مجموعهما اعظم من احدهما لو صح هذا الدليل لما جاز تداخل الخطين والا تداخل السطحين اصلا لكن جاز تداخل الكل فيهما كما اعترف الشارح حيث قال في كلام ما انتهى بالعظم الى امتداد له من جهة وجهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط لا بل هذا الكلام يدل على جواز تداخل الخطين والسطحين من الجهة التي لا يكون لهما مقدار من تلك الجهة وليس ذلك تداخل المقدارين لانا نقول التداخل هو الملاقاة بالاسر كما يدل عليه كلام الشارح هنا اذ اخذ في الخطان منه بالاسر وهما متقدر لمذا لزم تداخل المقدارين قطعا ولا اثر في ذلك كون الملاقاة من جهة دون جهة حيث يكون الملاقاة بالاسر حاصلة والجواب ما طرانا لا نم ان المقدارين مطلقا اذا تداخلا لم يكن مجموعهما اعظم من احدهما وان ذلك مسلم في الاجسام دون الاطراف والفرق بين الصورتين ان الجسم متحيز بالذات فلو تداخل الجسمان وتلاقيا بالاسر بان نفذ جزء من كل منهما في جزء من الآخر لم يكن احدهما حاله فيما الآخر فيتعين في حال التداخل حيز احدهما حيز كليهما فلم يكن مجموعهما اعظم من احدهما واما الاطراف فهي ليست متحيزة بالذات بل تابعة للاجسام القائمة بها في التحيز واذا تداخل سطحان مثلا كان حيزهما في حال التداخل تابعا لجسمين في التحيز حاصلا في حيزهما بتبعيتهما فلم يلزم من ذلك ان لا يكون مجموعهما اعظم من احدهما نعم لا يكون مجموعهما اعظم بحسب الاجسام من حيث الاجزاء احدهما ولذا استحال الذي ذكر الجواز ان لا يتميز احدهما عن الآخر والسر في جواز التداخل في الاطراف دون الاجسام ان الاطراف لم تكن منقسمة في جهات الثلث فان لو فرضنا تنصيف سطح لا يكون به قد طرف آخر بالاسر بحيث يكون كل جزء منه مع جزء من احدهما ملاقيا بجزء من الآخر بخلاف الجسم فانه لما كان منقسما في جهات الثلث لا يجوز فيه ذلك فتامل قوله اقول فيه نظر حاصل ما ذكره الشارح هنا ان كلام المحشي يدل على بين فيهما الا

واحد غير معقول النهار حيثه من البرهان وهذا الله يرفع كلام الامام لفلدان
يقول الله اكبر السعد الحكم لكي يوضح العدم حيث وجد برهان على خلقه فيجاز
ان يشكر في وجوه هذا يخفى تجويز احتمال ان يكون هناك ايضا برهان على
خلقه فالحكم لا يكون لنا اطلاع به قوله اي الطاير الواقف في الريح الهابة يحكم
بالضرورة فيه بحث فان الشيخ في طبيعيات الشفا قال انه ليس بمتحرك على ساكن
فانه ليس ساكن فانه ليس عندنا في مكان زمان واحد اللهم الا ان يعني بالساكن
لا هذا بل المعني سلب النسبة من امور ثابتة فيكون ساكنا بهذا المعنى
او الذي له خلو وحالة وترك عدم مكانه حفظ ذكر المكان فلم يتبدل به من نفسه
ويحتمل لا تبدل الا بالساكن لله وقوله هذا افادنا ان المعنى كان ساكنا
واما انه ليس متحركا فانه ليس مبدأ الاستبدال منه هو المتحرك بالحقيقة هو
الذي مبدأ الاستبدال منه وهو الذي الكمال الاول لما هو بالقوة فيه بالنفس
ثم قال وليس بواجب ان يكون الجسم لا محالة ساكنا او متحركا فان الجسم احوالا
لا يكون فيها متحركا ولا ساكنا في المكان من ذكر ان لا يكون له مكان ومن ذكر
ان يكون له مكان وليس ذكر بعينه في زمان ولا هو المبدأ في مفارقته
ومن ذكر ان يكون له مكان وهو له بعينه زمان لكن اخذناه فيه لا في زمان
بل من حيث هو في ان فيكون الجسم حاله متحركا ولا ساكنا واجيب عن الاول بان
استبدال الامكنة آه فيه بحث لان الكلام المذكور يصرح عليه ان له حالة متوسطة
بين الاين الذي هو المبدأ والاين الذي هو المنتهى بحيث له في كل آن
اين مغاير للاين الذي له في الآن السابق وهو الله حق فتلك الحالة لو لم
يجعل من افراد الحركة لزم اختلاف بعض قواعدهم كقولهم ان الزمان
مقدار الحركة اذ يكن مقدار الحركة الحالة التي ليس بحركة على هذا التقدير
ولعل الاوفق بالقواعد ان يجاب بتلك الحالة داخلة في الحركة الا ان العرف
العام منهم من اطلاق المتحرك على ذلك الشيء منشأ الحركة فقد كان لا يطلق المتحرك

في العرف على الطاير المذكور فنفي الحركة بحسب العرف اخص من معناها بحسب الاصطلاح
والمبني على الطاير يدل هذا هو المعنى العرفي لا المعنى الاصطلاحي وفي بحث بحث دلة
جاز ان يتبدل اين الاجسام الساكنة بلا ريبة تدريجا بواسطة حركة ما يحا
ورقها مثله اذا هبت على حيد رياح او حيطا عليه انهار فانه لا محالة يتبدل اينه
تدريجا لان يتبدل بعض اجزاء المكان تدريجا يستلزم تبدل الاين كذلك وهو ان
الجبل غير متحرك في الاين جزما ولا يلزم من ذلك نفي فهم ان تلك الحالة حركة بل
في الاين فيتبدل الاين تدريجا معلول الحركة الرياح او الماء ولا يلزم من ذلك اختلال
شيء من قواعدهم سيما كون الزمان مقدار الحركة فان ما يدل على انه مقدار
الحركة يقتضي ان لا يكون مقدار معلولها وكذا الطير الواقف في الهواء الهابة
يتبدل اينه بواسطة حركة الهواء المجاور وهو بطيء ولا يحذر ذكر شيء من قواعدهم
كما لا يخفى على العارف بها وليست تلك الحالة التي هي تبدل الاين تدريجا بواسطة
حركة المجاور داخلة في الحركة بالاصطلاح كما حسبه والا لزم ان يكون الجبال
وكلية الارض متحركة اصطلاحا حال تبدل اينها بواسطة جري الماء وهبوب
الرياح ولم يصطلح احد على ذكر قوله لزم ان يكون ساكنا ذكر لفظ فيه
بحث لا لانه يلزم ان يكون ساكنا وانما يلزم ذكر لو لم يكن متحركا في الاين
الغير الخفي لكنه متحرك فيه فان الاين المذكور يحصل من جدار الجدر وكذا الجمود
في الصندوق ونظايرها ولا محذور في ذلك فانه كما يجوز ان يكون الشيء متحركا
في الاين الخفي ولم يكن متحركا في الاين الغير الخفي كالطير في الدار او في الاقليم
جاز عكسه كما في الصور المفروضة قوله انما يقطع بان كل جسم في مكان قال
الشيخ في الشفا الشيء ان يكون الا وجب لبعض الاجسام ان لا يكون في مكان
نعم ذكر على وفق راي العامة فانهم يرون ان كل جسم في مكان لكن نسبة
هذا الراي اليهم كنسبة راي آخر اليهم وهو ان لا يكون موجود اليه اشارة
وهذا الرايان متساويان في ان العامة يعرف حقيتهما ويعرف كما

ان تلك المقدمات من الوهميات الغير المعتبرة في البراهين قوله فبالجملة انما
لهم القائلون بان المكان هو السطح قد يجوزون بل يوجبون ان كل جسم جزءا طبيعيا وكل
اعم من المكان وقد يستعملون المكان بمعنى الحيز قال الشيخ في طبيعيات الشفاء لا جسم
الا ويجب ان يكون له حيز اما مكان واما ترتيب ووضع ودائرة النجاة واقول
ان لكل حيز او مكانا طبيعيا لانه اما ان يكون لكل مكان له طبيعيا او يكون لكل
مكان له منافيا للطبيعة او يكون لكل مكان له لا طبيعيا ولا منافيا للطبيعة والمراد
ههنا بالمكان الحيز والمكان جميعا فظهر ان التعميم مما لا شبهة فيه الا ان المعترض
لبس ما ذكروه في هذا المقام ولم يذكر ان لفظ المكان مستعمل قوله فلا شك
انهما يستبدلان المكان ولهما تعلق بجسم له اجزاء فرضية من حركة وضعية
واحدة كما ان لهما اجزاء فرضية من حركة واحد الحركة الوضعية والواقع هناك
تحرك واحد وحركة وضعية واحدة وللجزء الفرضي من حيث الوضعية ليس حركة اينية
ولا حركة وضعية ولا حركة في الكيف ولا حركة في الكم ولا يبان ذلك انحصار الحركة
الاربع لان الجزء المذكور ليس موجودا سابقا حتى يكون حركته متحققة في نفس الامر
فظهر ان لا يندرج في احد الاقسام المذكورة كما ان جزء الفرضي من المتحرك كنصف
المحدد ليس فلكا ولا عنصرا في الكروية في نوعها ولا كوكبا ولا شيئا من العناصر الاربعة
ولا مركبا منها وهو ظاهر ولا ينافي ذلك الانحصار المذكور لانه ليس موجودا براسه
بل بعض فرضي موجود براسه جسما متحققا في نفس الامر حتى يبطل به الانحصار
الاجسام الواقعة في نفس الامر في الاقسام المذكورة بالحركة الوضعية ان ينتقل
اجزاء المتحرك لكن هذا الانتقال لا يلزم ان يكون من مكان الى مكان لجواز ان لا
يكون للمتحرك المذكور مكان بل يكون له وضع لا مكان وح ينتقل اجزاؤه من وضع
الى وضع لا من مكان الى مكان ويجوز ان له وضع ومكان وح ينتقل اجزاؤه من مكان
الى مكان ومن وضع الى وضع فالملازمة المدلول عليها بقول الشارح لو كان
اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها انتقال من مكان الى مكان اتضح للشمس والقمر

وسائر الكواكب بنقل اضلعه عند الانتقال كما عرفت اعم من الانتقال من مكان الى
مكان ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام قوله واما انتقالها من مكان الى مكان اه لا
يذهب عليك ان الكواكب لا ينتقل من مكان ابويها الحقيقية لانها مركوزة في الافلاك
بالكلية كما بين في موضعه فيكون امكنتها الحقيقية لازمة لها لكن لها انتقال من الابوين
الغير الحقيقية كما في المحمول في الصندوق قوله المكان الذي خرج عنه بحراه فيه بحث
لانه اذا خرج الجسم عن مكان يبقى في الوهم بعده على ما قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء من ان التوهم يشبع التخيل في اثبات فضاء عن هذا هيئة ابدا كان جسم
قد فقد او لم يفقد فان اراد ببقاء المكان بقاء ذلك البعد فهو مسلم لكن ذلك
البعد ليس مكانا او بقاؤه في الوهم لا في الخارج وان اراد بقاء ما هو مكانه حقيقة
اعني السطح فممنوع واستنبط قوله مقصد المتحرك بالحصول فيه بحث اذ يكون موجودا
حال الحركة بعزم اذ من الجائز ان يتعين وجه متعين في امر موجود او وضع والمتحرك
يتوجه نحو ذلك الامر فاذا بلغ اليه حصل مقصده فيه ويحصل المتحرك في مقصده لا بد
في ذلك من ذكر قوله وفيه نظر اما اولا فلان النظر الاول يرد على تعبير الشارح
حيث اعتبر ان يكون المعاوق الضعف لا على تعبير من عمم فيه كما فعل الشيخ في
الشفاء بان ذكر ان المعاوق حسب ما نقله الشيخ قد يكون بالكسر من قوة المنكسر
والكاسر قد يكون ملاء محرفا وقد يكون غيره كالبرودة العارضة للمسخن
والحرارة العارضة للمبرد وقد يكون باحداث سكونات متنافية بحيث يتعاوم
لا يحس بافراده بجملتها كالبطء فاذا عمم في المعاوق لم يرد منع امكان قوام على الوجه
المفروض ولا منع معاوقته لعدم انها المعاوق فيه ولا منع امكان المعاوق في النسبة
المذكورة اذ لا شبهة في جواز ان يكون الجسم المفروض في الفرض من الخلاء على تقدير و
جوده زمانا مساويا بالفضل زمان حركته في الملاء على زمان حركته في الخلاء وح يكون
معاوقه ذلك للسكون مساويا للمعاوق في الملاء لانه لا يلزم الا كون في المقدار الكبير ما
يساوي المقدار الصغير من نوعه وان كان جزء فرضيا له كان في زمان وجهه جسم

للمفروض قطعة من الزمان التي نسبتها الى فضل زمان حركة الجسم في الملاء على زمان
حركته في الخلاء مثل نسبة زمان حركة الجسم في الخلاء الى زمان حركته في الملاء فلو
سكن الجسم المفروض حال كونه في الرقيق من الخلاء مسكنا ما بعد في تلك القطعة كان
نسبة معاوقة هذا المسكن الاول نسبة زمان حركة الجسم في الخلاء زمان حركته في
الملاء بالضرورة فيكون نسبة معاوقته الى معاوقة مساوية لمعاوقة المعاوقة
المسكن الاول الى الملاء لكن ظهر انه يمكن ان يوجد معاوق يكون نسبة معاوقته
الى معاوقة الملاء مثل نسبة زمان حركة الجسم في الخلاء الى زمان حركته في الملاء وهو
المطلوب ومنع وجود المسكن ضعيف جدا اذ لا شبهة في جواز ان سكن الجسم المتحرك
اما بارادته او بارادة قاسر مثله قدرا يفرض من الزمان لكن قيد الزمان الذي
بازاء ذلك المعاوق مغاير لزمان الحركة فلو دخل هذا المعاوق في تحرير زمان الحركة
ودخل بظهر ضعفا ان مجموع حركة ذي المعاوق الضعيف الذي هو المسكن مع زمان
سكناته زائد على زمان حركة بلا معاوق تعدد زمان السكنات في الخلاء وما اذا
كان المعاوق مسكنا مثله فانه لا يتوجه قطعة من الزمان بازاء الحركة قطعة
بازاء المعاوق فان ذلك يعني زمان الحركة وتخصيصه فلا يمكن استناد قدر
معين من الزمان الى الحركة وقدر آخر الى المعاوق والحاصل ان المعاوق المسكن
غير قطع الحركة لا يجوز تعدد زمانها بهذا وقد ذكر الشيخ في الشفاء ان هذا البرهان
لا يتوقف على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة لانا نقول ان زمان الحركة
في الخلاء يكون مساويا لزمان حركته في معاوقة ما لو كانت لوجدت وهذا
مقدمة صادقة بيان صدقها ان كل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم معاوقة
فليس مساواة الحركة في معاوقة على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه
المقدمات ان لا حركة في الخلاء مساوية الزمان لزمان حركة في معاوقة ما لو
كانت ويلزم منها ومن الاول ان لا شيء من الحركات في الخلاء فهذا شيء ونقتصد ان
هنا قياسين احدهما ان كل حركة في الخلاء مساوي الزمان للحركة المفروضة و

الاولى الى الحجة الثالثة

وثانيهما ان لا شيء من الحركة في الخلاء بمساوي الزمان للحركة المفروضة فاذا ضم الحجة
الثانية صار قياسا على هيئة الضرب الاول من الشكل الثاني ونتيج لا شيء من الحركة
في الخلاء بحركة في الخلاء وفيه بحث لانا لا نسلم من كون المعاوق المسكن غير قطع
الحركة لا يجوز زمانها لا ضير في اجزاء الدليل لجواز ان يقال لو كان الخلاء واقعا
لجاز قطع ونتيج مثله الحركة مخصوصة بدون معاوق ويمكن في ساعة من الزمان
فلو كان معها مسكن يسكنه في اثناء المسافة سكونات مساوية على الوجه
الذي ذكره الشيخ فلا محالة تنقطع المسافة المذكورة بالزمن ساعة ويمكن
ساعتين فاذا كان معها مسكن يسكنه نصف تسكين المسكن الاول يلزم
ان ينقطع الجرم المسافة المذكورة في نصف زمان ينقطعها مع المسكن الاول
وهو ساعة وقد كانت تنقطعها بلا مسكن في ساعة هف قوله فان
الاولى من النسب المقدار به قيد الظاهر ان يقول بان يكون الاولى اه فان كون
الثانية من النسب العددية غير ظ فلا ينبغي سوقه مساق الامر المقرر قوله
لا يخلو اما يمكن الحركة بدون معاوقة او لا اختيار في ان الحركة المذكورة بدون
المعاوقة من الملاء هي الحركة في الخلاء وهي ممتنعة في نفس الامر ممكنة على تقدير
وجود الخلاء فان اريد امكانها بما هو بحسب نفس الامر كما هو المتبادر يختار
شق الثاني ولا يبطل الاستدلال اذ الكلام على تقدير وجود الخلاء وما هو ممكن على
هذا التقدير يصح ان يعتبر فيه وان كان ممتنعا بحسب نفس الامر وامثال
ذلك اكثر من ان تحصى مثلا اذا ابطل لو جاز وجود الجزء الذي لا يتجزى جاز
اجتماع ثلثة اجزاء منها متساوي الدليل لا يستقيم ان يبطل هذا الاستدلال بان
يقال لا يخ اما ان يكون اجتماع الاجزاء المذكورة ممكنا او ممتنعا فان كان ممكنا
فلا محالة يكون الاجزاء ممكنة الوجود صرف في امتناع اجتماع الاجزاء الممتنعة
الوجود وهو خلاف ما هو عليه وان كان ممتنعا لزم بطلان الاستدلال
لان حاصله ان الجزء الذي لا يتجزى يصح له لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه

مع الامور الممكنة ح لكن اللزوم فرضي ووقوعه مع الاجتماع المذكور محال فاذا اعترفتم
بامتناع الاجتماع المذكور لزم الاعتراف ببطلان الاستدلال والجواب ان قطع
الاجزاء الغير المتجزية وان كان ممتنعا بحسب نفس الامر لكنه ممكن على تقدير وجود
الاجزاء المذكورة فيصح الاستدلال على ذلك التقدير ولقائل لو كانت الحركة بدون
المعاوق في الملاء يمكن ان يقع في الزمان فان اريد بامكانها ما هو على تقدير
وجود الخلاء فيختار الشق الاول ويمنع قوله يقع في زمان الحركة في الملاء المختلط
بازاء نفس الحركة وانما يلزم ان يكون بازائها زمان لو كانت الحركة بدون المعاوق
في الملاء يمكن ان يقع في الزمان بحسب نفس الامر لا على تقدير وقوع محال هو الخلاء
فيرد هاهنا شبهة لا يختص بهذا الموضع بل يجري في كل قياس خلف اثبت به
امتناع لاستلزام وقوعه محالا وهي انه لما جاز ان يستلزم الممكن لذاته عدم العقل
الاول المستلزم لعدم الواجب نظرا الى محاله فلم لا يجوز ذلك ثم ذكر الاستدلال لجواز ان يكون
الخلاء ممكنا مع انه يلزم من وقوعه محال لذاته وحلها يستدعي تمهيد مقدمة
هي ان الامتناع الذاتي قد يكون بصيرورة العدم ناشيا عن ذات الموصوف كما
في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يكون باستلزام الذات العدم سواء كان
منشاء الاستلزام الذات اولا وقد يكون الاستلزام الذي منشاوه الذات في
المعنى الكنا اخص من الدوام الذاتي والاول اعم وبهذا تقرر ذكره في فصول القياس
المذكور واما الذي اما عنيت به الامتناع الذاتي بالمعنى الاعم المساوي لدوام السلب
بحسب الذات لا الاخص فانه اذا ثبت كون الذات منشا الضرورة
السلب فعلته بهذا الدليل انما يدل على اتصاف الخلاء بالعدم ضرورة ضرورة
مطلقة غير معتبر بوصف او بوقت واما كون الخلاء مقتضيا لذلك الضرورة فلا
فحسب الحجة ذكر بعضهم من ان يقال الخلاء يستلزم لذاته امكان الحركة فيه والحركة
فيه لا يمكن وان يكون في زمان فالخلاء يستلزم لذاته امكان حركة لا يمكن ان
يكون في زمان والحركة التي لا يمكن كونها في زمان محال لذاته فالخلاء المستلزم لذاته

محال لذاته ثم لو منع ما نع استلزام الخلاء مطلقا لامكان حركة فيه تسليم صار
الدليل او منع استلزامه له بحسب ذاته تسليم تم الفصح بان يقال الاول ان الخلاء
على تقدير وقوعه يجوز وقوع الحركة فيه ولئن سلمنا انه يجوز وقوع الحركة
فيه فلم تم استلزامه له لذاته كان الجواب ان يقال انا انما نتكلم هاهنا في خلو
الامر الجسمي بالمكان فنفي بقاء الامارات المكان فيه كما هو مذهب القائلين
بالخلاء اما لو الزم مدة ثم نا انه على تقدير الخلو تنسلخ عن امارات المكان فكلامهم
معدوم لا يتم الدليل على امتناع خلوه مطلقا او بان يقال امكان وقوع الحركة
في المكان على تقدير خلوه ضروري يحكم بانه لو كان خلو المكان ممكنا لكان الحركة
فيه ايضا ممكنا فتامل فيه بحث اذ لا نم جواز استلزام الممكن لذاته محالا وعدم العقل
لا يستلزم المحال لذاته بل بغيره وهو وجوب وجوده عند العقل العقول في
ذكر طريق برهان الخلو المثبت لامتناع الشيء بل هو جار في وجه ممتنع لا على
ان وجه ممتنع لذاته وبذلك يحسم مادة الشبهة على ان قولكم ضرورة العدم ناشية
عن ذات الموصوف كما في شريك الباري واجتماع النقيضين بل يحال ان
ذاتهما منشاء لعدمهما وهو غير مفهوم لهما ذات حتى يستقيم انه منشاه
بل عدمهما عن محل بعينه كما ان وجه الواجب غير معقول بما حسب ما هو الحق ثم موضعه
ان الحركة لا ينفك عن حد ما من السرعة والبطوء قال بعض الفضلاء في هذا الرفع
نسلم لبطلان الاستدلال المذكور لانه اذا كان حد من السرعة والبطوء من
لوازم الحركة وكان الحركة في الخلاء خاليا عن هذا اللازم كانت الحركة في الخلاء
ممتنعا لاستلزامه خلو الحركة عما يلزمها لا ابطال هذا الحكم المنتج كون الحركة من
حيث ذاتها وانها في هذه الصفة ممكن بل الزم من خلو المكان فيكون محالا و
هو المطلوب لانا نقول لا شك ان هذا الخلو ليس بعلة نافية للخلو المذكور بل هي الوقوع
الحركة في الخلاء مفروض في ذلك فيكون مجموع الخلاء ووقوع الحركة فيه محالا وهو
لا يستلزم استحالة كل جزء فلا يلزم منه استحالة الخلاء وحده وايضا في هذا الرفع

اعتراف بان الحركة حال كونها في خلاء لا يقتضي زمانا وهو اعتراف ببطلان
الاستدلال المذكور اذ لزوم تساوي زمان حركة ذي العايق والحركة لا مع
العايق موقوف على ان يكون للحركة في خلاء قسط من زمان فاذا سلم خلو الحركة
عن اقتضاء الزمان فلا بد ان يسلم عدم استلزام تلك الحركة الزمان فيلزم
الاعتراف بعدم لزوم تساوي زمان الحركة مع العايق والحركة لا معه وفيه
بحث اذا سلمنا ان لوقوع الحركة في خلاء مدخلا للخلف المذكور لكن لا نسلم الضرورة
ان خلاء لو كان وانما لا يمتنع الحركة فيه فان الملاء معاوق للحركة والحركة ليس
في خلاء هذا المعاوق فيكون الحركة فيه اسهل فاذا كان مجموع امرين مستلزما
لمحال وكان معلوما ان احدهما بعينه ليس منشأ للاستلزام المحال ولا اجتماعهما منشأ
لذلك تعين ان يكون منشأه الجزء الاخر ونظائره ذكره في استدلالات القوم اكثر
من ان يحصى ثم الاعتراف بان الحركة لا يقتضي زمانا على تقدير وقوعها محالا لا
ينافي الجزم بانه مقتضية للزمان ومستلزمة له في نفس الامر فالجزم حاصل
بدليل صحيح سوى ان نبين هكذا لو وقعت حركة في خلاء لكانت في زمان والا
لزم تخلف الملزوم عن اللازم ولو كانت فيه لزم تساوي عدم المعاوق وذي
المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فلزم ان يكون وقوع الحركة
في خلاء محالا ومنشأ هذه الاستحالة ليس الا وقوعها في خلاء لما بيناه قوله فيحاصل
ان المقصود الدليل باصل الحركة ليس خبرا انما حصل بعد ان الحركة الارادية على ما
تقرر في المقدمة المهمة يكون في حد النفس خاليا من السرعة والبطوء فاذا فرض
ضمن تلك الحركة بدونها اقتضت زمانا معينا وينقص الزمان بعده بحسب
المعاوق فلا يلزم محذور واقول هذا انما يتم لو جعل عدم تحديد [illegible] لزمان
ما ان [illegible] في الطبيعة اعني انه انما يقتضي بالذات الحصول في المكان فلو
لا المعاوق لكانت الحركة موافقة لا في زمان لو امكن كما في الحالات اما لو علم
انه لا يتفاوت في المسافة لان الخروج صار الحركة مقوة فاسد كما ذكره المحقق فلا فرق

بينهما وبين الارادة الا بعرض الميل النفساني متحرك في الحركة الثلث فلا يتبع بسببه
تفاوت كما ذكره في القسرية بعينه ثم لا شبهة على ذي مسكة ان الحركة الجزئية
التي مبدؤها ذو الارادة في حكم الارادة وانه لا دلالة في التخصيص من هذا الوجه
وفيه بحث اذ وجه تخصيص الحركة بالطبيعة والقسرية دون الارادية انه لما
ذكر في المقدمة المهمة انه جاز ان يكون تحدد السرعة والبطوء في الحركة الارادية
النفس فلا شك انه بحسب مراتب السرعة والبطوء يتغير زمان الحركة فيجوز
ان يختار النفس في الحركة مع المعاوق مرتبة من السرعة يقتضي بتلك المرتبة ان
يكون زمان الحركة المذكورة مساويا لزمان [illegible] مع عدم المعاوق ولا محذور
في ذلك اذ يعين الزمان من السرعة ولعرض انه من ارادة النفس لا من المعاوق
بخلاف الحركة الطبيعية والقسرية فان للمعاوق فيهما مدخلا في تحديد السرعة و
البطوء فيمتنع ان يكون زمان الحركتين المذكورتين فيهما متساويين ولما
وجه التخصيص الذي ذكره معه وجه اذ لا يندفع قوله فاذا فرض تلك الحركة
بدونها اقتضت زمانا معينا على ما فرضه عليه قوله الحركة الارادية
على ما تقرر في المقدمة المهمة بحكم ارادة مجرد النفس خاليا من السرعة والبطوء
وهو ظاهر مما ادعاه من انه لو علل عدم تفاوت الثاني بان القوة محركة
بقوة واحدة لا يكون بينهما وبين الارادية فرق اذا فرض الميل النفساني
محركا في الحركات الثلث علم والفرق بينهما ان الحركة القسرية تضعف
تدريجا في الطبيعة بشدة كما بين في موضعه وقد يلزم تفاوت في زمان
حركتي الخلاء والملاء اذ لا يلزم فيه اختلاف يقتضي تفاوت الزمان ويعلم
من ذلك فساد ما حسبه من ان الحركة القسرية التي ارادة قاسر وذا في حكم الارادية
فان الحركة القسرية وان كانت مبدؤها ذا ارادة بحسب انضمام القوة
النفسية المعدة حينئذ اشبه فيلزم تفاوت زمان الحركة بخلاف الحركة
الارادية اذ لا يلزم فيه اشتداد ولا انتقاص انه قوله المعترض الى قوله وليس

كره بحر صدانه لو كانت الحركة لذاتها مقتضية لحد معين من الزمان لزم ان لكل
لحركة زمان مع قطع النظر عن الذي هو عليه من السرعة والبطوء فكان ذكر
الزمان بازاء ذكر الحد فمعلوم ان الحركة بنفسها تقتضي قدرا معينا من الزمان كلام
خارج التحصيل لان كل قدر معين تعرض للحركة فهو بازاء حد معين من السرعة والبطوء
اذ الحركة السريعة منها او البطيئة تتفاوت قدر الزمان ضرورة وتحقيق المقام ان
الحركة انما تتشخص بعد اخذ ما تقتضي كونها على حد معين من السرعة والبطوء
فكل ما له مدخل في ذلك التعين فله مدخل في تشخصها ولا شك ان المعاوقة مما له
مدخل في ذلك فلا تتشخص الحركة بدونها فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان
معين بدون مداخلة المعاوق فان الحركة مع قطع النظر عن المشخص ليس الا
طبيعة الحركة فلا تقتضي الا الزمان المطلق وفيه بحث اما اولا فلانه لم يلزم
من كون الحركة لذاتها مقتضية لحد معين من الزمان ان لا يبقى للحركة
زمان مع قطع النظر عن الحد الذي هي عليه من السرعة والبطوء بل اللازم على
التقدير المذكور ان يبقى للحركة زمان مع قطع النظر عن السرعة والبطوء
وهو غلط واما ثانيا فلانه قوله كل قدر معين فرض للحركة فهو بازاء حد
معين من السرعة والبطوء غير متعين على التقدير الذي فيه الكلام وهو ان يقتضي
الحركة بنفسها قدرا معينا من الزمان قوله لو كانت الحركة السريعة او البطيئة تتفاوت
قدر الزمان قلنا مسلم لكن لا يجوز ان يكون ذلك التفاوت في الزائد على
القدر الذي يقتضيه الحركة بنفسها ويكون ذلك القدر محفوظا ما دام الحركة
فلا بد لنفي ذلك من دليل واما ثالثا فلان قوله فلا يتشخص الحركة بدونها لا يتوجه
عليها فرع عليه من قوله المعاوق مما له مدخل في ذلك اذ الكلام على تقدير وقوع
الحركة في الخلاء وليس لهذه الحركة معاوق فعلى هذا التقدير يتشخص حركة بدون
المعاوق فلا يصح قوله فلا يتشخص الحركة بدونها هذا وقول الشارح وليس
كذلك منظور فيه اذ معنى قول المعترض ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا [illegible]

الصورة المذكورة وهو حركة ذو الخلو وهو ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق
يستدعي زمانا وقد ذكر فان قيل بعض اصحابنا فان سبب ما نظر المحشي فيما ذكره المحشي
المعترض في هذه الصورة نعم معناه في الصورة من الاضرب وهي الحركة
مع المعاوق في ما ذكره الشارح بل معناه ان الحركة من حيث هي بنفسها تستدعي
زمانا قال بعض الفضلاء انت خبير بان اقتضاء ماهية الحركة مطلق
الزمان انما يتصور اذا اقتضى كل فرد منه بدايته قدرا معينا من الزمان
ومع تحقق الحركة المخصوصة التي فرضت في الخلاء مستدعية بذاتها القدر من الزمان
وكذا الحركة المخصوصة التي فرضت مع العايق تستلزم ازدياد زمان
الحركة مع العايق على زمان الحركة لا مع العايق بسبب بعض الزمان بازاء
الحركة يستدعي بذاتها مع قطع النظر عن قدرا من الزمان والبعض الاخر
بازاء المعاوق فرضه وهو ما فرض ساقي الحركة الثلث فما نحن بصدده لم
يتفاوت زمانها الذي اقتضاه الحركة من حيث هي هي انما يتفاوت بازاء
المعاوق فلا يلزم محذور وايضا المعترض ان الحركة بنفسها قدرا ما
يقتضي قدرا من الزمان حتى يدفع ما ذكره بل المراد ان الحركة المخصوصة التي يوجد
في مسافة مخصوصة يقتضي بنفسها اي مع قطع النظر عن المعاوقة قدرا من الزمان
ولا شبهة في صحته اذ بديهة العقل حاكم بان ذلك حركة مخصوصة مع قطع النظر
يقتضي قدرا من الزمان ومع ذلك لا يلزم محذور لما ذكرنا وفيه بحث اما اولا فلانه
فلا اقتضاء ماهية الحركة مطلق الزمان انما يتصور اذا اقتضى كل فرد منه
بدايته قدرا معينا من الزمان غير مسلم غاية ما يلزم من كون ماهية الحركة مقتضية
الزمان ان يقتضيه كل فرد منها بدايته زمانا ما فلا يلزم من ذلك ان يقتضي
لذاته زمانا معينا لجواز ان يكون تعين الزمان من امر خارج عنه اعني
ذاته كما هو الواقع ومع ذلك لا يلزم زيادة زمان حركة ذي العايق على حركة
عديم العايق وانما يلزم ذلك ان لو كانت ذات كل واحد من الحركتين مقتضية

لقدر معين من الزمان فهو لكنه غير لازم فوجدنا ما فرض مساوي كون الحركات
الثلث فيما هي بصدده لم يتفاوت الزمان الذي تقتضيها الحركة من حيث هي
قلنا لا يلزم من اقتضاء الحركة من حيث هي حركة زمانا ان تقتضي لذاتها زمانا
معينا اصلا فضلا عن ان يقتضي الحركات المتساوية في المسافة ازمنة متساوية
لذاتها واما ثانيا فلما عرفت ان الخلاء مثلا العام في احدى الصور الثلث وهو
الحركة في الخلاء ان الحركة يقتضي قدرا من الزمان وقطع النظر فيما ذكره القايل
في هذا القسم   واما ابطاله بعدم ساير قدح فمما ان تقدم بطلان
هذا الاستدلال بناء على عدم التمييز بين ما هو ممكن بحسب نفس الامر في
ما هو ممكن على تقدير وقوع محال والفرق بينهما بين فذلك مطلوب المعترض
عدم فلا يلزم من عدم تفاوت الحركات المفروضة من جهة القاسر سرعة وبطؤ
ان يقتضي القاسر قدرا من الزمان واحدا من السرعة والبطؤ محفوظا
في الصور الثلث حتى يلزم ما هو مط المعترض اذ غاية الامر ان هو القاسر
جز من مجموع الحركة ومن الجايز ان يحصل من مجموع ما هو محركهما قدرا
واحدا من الزمان وحد معين من السرعة والبطؤ من غير ان يستقل القا
سر باقتضاء بعض من ذلك وشي من هذا التحرير وكذا الكلام في قوله وكذا القا
بل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فيما هو ساكت
وهو ان نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة مجموع معاوقا
احديهما الى مجموع معاوقات الاخرى لا كنسبة فضل المعاوق الثالثة على
معاوقهما فلو كان كذلك لزم ان لا يختص عدد المعاوقات في صورتنا فلو
فرضنا ان زمان الحركات الثلث في معاوقات مخصوصة ثم فرضنا ان
احديها قابلة معاوق زايد والاخرى معاوق لمعاوق اخرى على ضرب
القوة والضعف والثالثة مقارنة لمعاوق ضعف نسبة الى المعاوق
الاول كنسبة زمان حركة الاولى الى زمان الثانية والقدر ان زمان الحركة
نسبة

الى زمان حركة اخرى نسبة فضل المعاوق الى فضل المعاوق لزم تخلف وهو ان يكون
زمان عديم المعاوق الزايد مثل زمان ذي المعاوق الزايد الضعيف اذا تقرر
هذا فنقول اذا فرض الحركة القسرية في الخلاء تارة وفي الملاء الغليظ تارة
وفي الرقيق الموصوف اخرى فلا يخلو اما ان يعرض تلك الحركة بدون الميل
الطبيعي المعاوق او معه فان كان بدونه فنقول المحال انما لزم من فرض الحركة
القسرية بدون المعاوق الطبيعي وهذا عين دعوانا ان المحال انما يلزم من الحركة
في الخلاء معه وان فرضت مع المعاوق الطبيعي فنقول المعاوق الطبيعي معه في الحركات
الثلث وقد انضم اليه في الملاء الرقيق معاوق على نسبة زمان الخلاء الى
زمان غليظ فلا يكون نسبة مجموع المعاوقين فيه الى مجموع معاوق
الملاء الغليظ نسبة زمان الخلاء الى الملاء الغليظ مثلا اذا فرضنا زمان
الحركة في الخلاء ثلث زمان الملاء الغليظ فيه وفرضنا قوام الغليظ والمعاوق
الطبيعي مساويا للمعاوق الملاء الغليظ يكون نسبة مجموع نسبة معاوقة
الرقيق الى مجموع معاوقي الغليظ نسبة واحدة ثلث الاسلين فيكون
زمان الرقيق بالقياس الى زمان الغليظ على هذه النسبة فلا يلزم
المحذور لا يقال يعرض مطلق الحركة القسرية بدون النظر عن وجه المعاوق
الطبيعي وعدمه لانا نقول [illegible] في الواقع لا يخ عن مطلقه المعاوق او عدمها
على التقديرين لا يتم برهان كما فصلنا او نقول مطلق الحركة القسرية انما
يكون وجه [illegible] مع المعاوق الطبيعي فلا يتم الدليل الا ان الدليل اذا اعتبر
معه على ما قررناه وفيه بحث اذ الملاء الغليظ في الصور المفروضة
في الدليل هو المعاوق للحركة فيه والملاء الرقيق فيما هو المعاوق للحركة
فيه فنقول نسبة الزمان الى الزمان نسبة احد المعاوقين الى الاخر يجوز لنا
ان يقال نسبة زمان احد الحركتين الى زمان الاخرى نسبة مجموع معا
وقيها الى معاوقيها وهو القايل معترف به كم حيث قدر نسبة زمان

حركة الى زمان حركة اخرى نسبة مجموع معاوق فيها الى مجموع معاوق فاني للاولى
لا محالة ان يقال نسبة الزمان فضل المعاوق الثالثة على معاوق فيهما
كما حسبه وبنى عليه ما اورده ثم نختار ان الحركة القسرية يكون مع الميل
الطبيعي لكن لا نم ان الميل الطبيعي معاوق للحركة بل هو مقتض لان يقبل
المقسور قوة قسرية يكون اضعف مما يقبله لو لم يكن هذا الميل فيه فهو
مع الميل الطبيعي على خلاف جهة القسر يقبل قوة قسرية ضعيفة وبدونه يقبل
قوة قسرية شديدة لان الميل المذكور عايق مع الحركة كما حسبه فح يلزم
ان يكون بين الحركات الثلث عايق مشترك بل نقول ذلك الامر الاحيه هو
الميل فان بعض الفضلاء الميل اذا كان واحدا لا يتصور ان يستند اليه الحركة
المختلفة فلا بد ان يختلف حتى يتصور الاستناد وان يختلف هناك نفي ذلك
في جهة الطبيعة والقاسر لعدم الاختلاف فيهما فلو بد امر اخر وهو
العايق فاستند اختلاف السرعة والبطو بالاخرة الى العايق ولا بد
بعولنا ان اختلاف السرعة والبطو معلل بامر اخر عايق علة قريبة
لذلك الاختلاف بل يريد مطلق العلة سواء كان قريبا او بعيدا
واعلم ان محروف السرعة والبطو هو الميل اذ الميل علة قريبة
لتحدد السرعة والبطو وهو لا ينافي ان يكون العايق مقتضيا
لمطلق العلة وفيه بحث لان ان يقال لا نم ان الميل لا يختلف من جهة
الطبيعة فالطبيعة يقتضي ان يستند الميل الصادر عنها تدريجا وبسبب
استناده يستند الحركة الطبيعية شيئا فشيئا واسباب اقتضاء الطبيعة
استناد الميل الصادر عنها وهو انها اذا اعتاد بان يفعل فعله بعينه
اقوى فعله ويصدر عنها على وجه اتم واما الميل القسري وان لم يختلف
بسبب القاسر لكن يختلف بسبب ما يقتضي الميل الطبيعي الذي في المقسور
فانه يقتضي القسرية تدريجا وانتقاصه يضعف الميل القسري شيئا فشيئا

فيضعف الحركة القسرية تدريجا كما حقق في موضعه لانا نقول هذا الاختلاف
مشترك بين الحركات الثلث المفروضة فلا بد من امر لا يكون مشتركا بينها
ليصلح ان يكون سببا للاختلاف فيها فهو ما ذكر هو المعاوق فانه قوي في اخرى
الحركات ضعيف في الاخرى مفقود في الثالثة وبواسطته هذا الاختلاف
يختلف الحركات المذكورة بل نقول لا يلزم مما ذكر استناد السرعة
والبطو بالاخرة الى العايق فالاولى ان يقال ان للعايق مدخلا في
سرعة الحركة وبطوها الا انهما يختلفان باختلاف قوة الميل في الصور
المفروضة مما يوجب اختلافا في الحركات سواء اذ باختلافه يختلف
تامة المويل الموجب لاختلاف الحركات المذكورة ما يرد ان الحركة من
السرعة والبطو هو الميل قبل التوجه انا سلمنا ان القاسر لا يجد في حركات
الثلث لا تحاده فيها لكن لم لا يجوز ان يكون محدودها هو فانه يتفاوت
فيها ضرورة ان الحاصل في صورة القسرية بدون المعاوق يكون اشد
من الحاصل مع المعاوق الضعيف اشد من الحاصل مع المعاوق القوي
وعلى هذا التوجيه ان يقال ينقل الكلام الى محدود الميل اذ لا بد من اختلافه
ضرورة امتناع استناد الميول المختلفة الى القاسر المتحد من كما فصلناه
ولا يندفع ذلك الا بان يثبت ان القسرية بدون المعاوق لا يقتضي خلا
مبنيا في الميل كما نقلناه من صاحب المحاكمات قيل فيه بحث لانا لا نشك
في ان الميل الحاصل من نصف القوة اضعف من الحاصل من تمامها مع
قطع النظر عن وجود المعاوق وعدمه واذا نقصان القوة يوجب
نقصان الميل وضعفه والمعاوق ايضا كذلك فما ثاني الكائنين يسند
الميل دون الاول مع اشتراكهما في الناشي فما الذي يوجب كون النقيصة
الذي يوجبه المعاوق مقتضي التحدد الذي يوجبه نقصان القوة لا يقتضيه
وهل هذا الا تحكم وايضا اذا لم يكن القوة الطبيعية مقتضية لحد معين

من الميل ولا قوة القسرية كذلك فكيف يحصل من مجموعهما ميل محدود و
حاصله ان المعاوق الذي يجعل نفسه محدودا انما يكسر من قوة الميل وضعف
القوة الطبيعية في ذاتها او بتضعيف الجسم وانتقاشه وتحلله او غير ذلك
ايضا فوجب انكسار قوة الميل فان زعموا ان القوة الطبيعية كانت
او قسرية انما تقتضيان الحصول في المكان مع تلك الصفات الموجبة للضعف
لا يكفي في تحديد الميل بناء على ان الطبيعي والقاسر مع ضعفه مثلهما انما يقتضيان
الحصول في المكان على حد ما فيكون المعاوق الذي سموه ايضا كذلك لان
الميل المخصص بذلك المعاوق ميل طبيعي او قسري حدث فيه ضعف بسبب
ذلك المعاوق فلهذا قالوا ان ذلك الميل انما يقتضي الحصول في الحيز في اقصر ما يمكن
فلا ينبغي الرضا على نحو ما يقولون في تلك الصفات وبالجملة فعليهم
بيان للوقوع عن الصورتين وهذا المقام يعوض فيه حقيق بنا مزيد فيه
على اساس بان بالفحص اذا [illegible] انظر التوفيق وفيه بحث اما اولا
فلان النظر ان الميل بنفسه لا يختلف باختلاف العايق او هل جسم
خارج عن حيزه الطبيعي ميل معين سواء لم يتحرك اصلا او يتحرك في ملأ
غليظ او رقيق وكذلك لا يختلف وزنه وكذلك كل قوة قسرية حاصلة
في المقسور يقتضي ميله معينا سواء لم يتحرك او يتحرك في ملأ غليظ او
رقيق نعم هذه القوة يضعفه تدريجا فيضعف ما يقتضيه من الميل و
هو ذلك الميل ما دام يتحرك في جسم [illegible] لما ذكرناه آنفا وانما الخلف
باختلاف العايق اثر الميل وهو الحركة فانا نعلم ميل معين في ملأ رقيق
اسرع منها مع هذا الميل في ملأ غليظ وبعكس لو امكن ذلك لكانت
اسرع منها في امله رقيق واما ثانيا فلان الميل انما يكون القوة القسرية
الطبيعية كانت او قسرية لا بالمعاوق وتسميتهم ايضا بالمعاوق اي
الحقيقي عدمه بل اختلاف المعاوق لا يستلزم اختلاف الميل

كامر فانه قيح ما يتوهم من الحكم ثم ذهب القوم الى ان المعاوق الذي
هو الملأ المخروق يحدد حال الحركة من السرعة والبطء فهكذا لان القوة
يقتضي الحصول في الحيز ولا يقتضي مهلة ونحو فعاله فكذا فالقوة بحد ذاتها
يكاد ان يستلزم الحصول في حيز [illegible] لو امكن في ذلك فلم يمكن في ذلك
لنحو الحصول على حد الملأ الواقع هناك وحينها يكون بالحركة
المعلومة لحد معين من السرعة والبطء محدود وهذا الخير ليس مخرج القوة
الصعبة وما يقتضيه من الميل الكامل الى الاسراع والتسهيل والا لكانت الحركة
بهذه القوة والميل في كل ملأ متشابهة في السرعة والبطء بل فعلم الملأ
مع نفس القوة والميل لحدوده فان الملأ الرقيق على قدر مخصوص يحرك حركة
سريعة مخصوصة والملأ الغليظ على قدر مخصوص يحدث هذه القوة
والميل بحركة بطيئة مخصوصة وعلى هذا القياس يجب كل ملأ يجب
كل قوة وميل بحركة مخصوصة لحد معين من السرعة والبطء وهذا
ما ذهب اليه القوم وجب هذا القائل انهم ذهبوا الى ان الميل
لا يحدد بالقوة بل الحد بالعايق وتبع عليه ما تراه قوله لا يجوز ان
يكون احدا الحد فيه ان المعاوق لا يحصل في قوام الجسم المخروق لكن
القوم فرضوا الحركات الثلث في صورة لا يوجد له معاوق سوا او
المص حيث الكلام في حركة [illegible] المتشابهة بالصورة المفروضة ولذلك
حكم بعدم تفاوت القاسر وعدم تفاوت الجسم المدرك ولان المعنى
ان عدم تفاوتهما في الصورة المفروضة لا مطلقا بقوله وهو قوله
ما في المسافة [illegible] في الصورة المفروضة قوام ما في المسافة
وانما الحصر العايق في الصورة المفروضة فيها اذ لا معاوق سواها
فلم يتوجه ان المعلوم قد يوجب بحد القوام لان ذلك في
صورة اخرى وكذا قوله اما من خارج فلا يمكن ان يعاوق

الحركة الطبيعية اذا بدانه في الصورة المفروضة لا يمكن ان يتساوى فيها
لان الحركات الثلث مفروضة في جسم عزدي نفسه حتى يجب الاختلاف
بارادته فلم اخرج عن الخارج يجب ان يتساوى حتى فرض عدمه هناك لكن
يقول احد المعاوق كان اه اي اراده احد المعاوقين كاف في تحديده
حال الحركة في الصورة المفروضة فذلك يستلزم ان يكون الحركة مع المعاوق
كهي لا مع المعاوق وانه يجب بيان الملازمة اذ انه لو كان تحديد حال الحركة بما
لمعاوق الداخل فقط لزم تساوى حركة الجسم المفروضة في الخلاء سرعة
وبطأ لاتحاد المعاوق الداخل فيكون زمان حركته في جسم من الخلاء
مثله مساويا لزمان حركته في جسم من الملاء ويلزم الخلف المذكور و
لو كان تحديد الحركة بالمعاوق الخارجي فقط لزم ان يكون حركة الجسم العديم
الميل في الملاء مساوية بالحركة لجسم ذي الميل فيه لاتحاد المعاوق الخارج و
هو الملاء المذكور فيتساوى حركتيهما في جسم منه مثله ويلزم الخلف
وان اريد ان احد المعاوقين قد يكون كافيا في تحديد حال الحركة في صورة
اخرى غير الصورة المفروضة فذلك لا يقدح في المقصود على ان جعل الميل
الطبيعي معاوقا للحركة منظور فيه فانه مستعد لان ينفعل المعاوق قوة
قسرية ضعيفة كما اشرنا اليه آنفا الا انه عايق عن تحريك هذه القوة
للجسم الذي هي فيه كما هو شان المعاوق قوله هذا الكلام صريح
في انه ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ان اراد ان هذا
الكلام صريح في حصر محدد سرعة الحركة وبطوها في الميل فليس كذلك وان
اراد انه صريح في ان الاختلاف لا بد من مدخلية في التحديد المذكور فله شبهة
في ذلك ثم لا حرج في ان ينظر الى ما ذكره وكونها وامكان تقسيمها
ولعلك الوهم لا يكون في هذا المقصود عن زعم لا تعين التي حاصلة في اجزائه
الوهمية الا بكان القوم حيث ابطلوا مذهب ذي مقراطيس في سائط

الاجسام

الاجسام حكموا ان اجزاء الوهمية متغيرة مع الاجزاء العقلية فجاز ان يقع
بين الوهمين ما يقع بين العقليين وبالعكس كما كانت ماهية الحركة
متصلة بقدر معين من الزمان وهي حاصلة في كل جزء منها لزم ان
يكون هذا القدر لجزء ونظمه في كل جزء من اجزائها الوهمية فلا يجوز ان
يقع شي من تلك الاجزاء في اقل من ذلك الزمان فكيف يتخفى الحركة في جزء
وهمي من الزمان لا يذهب عليك ان الزمان متصل واحد لا جزء له بالفعل
عند القوم فكل حركة تحققه منطبقة على جميع الزمان فهي وا
قعة في جزء وهمي قوله لانها مخصوصة بالحركة والاساكن فيه فبحث لان
الاشارة الحسية قد يقع على المعدوم كالنقطة لا توجد الا بينها ما عاما لقوم
عندهم والجواب الاشارة الحسية لا يقع الا على الموجود بذاته او الى
بعض موجود بذاته كالاجزاء المتخللة والنهايات الوصلية والحركة
بالوجه المذكور في الدليل والدعوى ما يتخلل القسمين ويكون من جهة
هذا القدر في بحثه بحث ادق وقوع الاشارة الحسية المعدوم غير مسلم اذا
فرض في محل موجود او لا كيف ولو صح الاشارة الحسية الى معدوم
يفرض في موجود يصح الاشارات حسية الى البياض المفروض في الثلج
ولحركة السهمية المفروضة في الملاء الا عند ذكرها الا بقوله من لدا رتي
ثم قال بعض الفضلاء اعترض على المتكلمين بانهما يجب بان في جهة
البحث مع انهم صرحوا بان النقطة مركز ولا شك انها معدومة لانهم
صرحوا بان النقط لا بد ان يكون نهاية لاخرى في مقدار متناه في
الوضع وحكموا بان الخط بين النقطتين كان متناهيا عن محيط
الدايرة والسطح يرى بالنقطة ان كان متناهيا عن بسيط الكرة
فكان انتهاء او في امتداد بها والجسم ينتهي بالنقطة ان كان متناهية
في جميع امتداده انه كالمخروط من جانب راسه ولا شك على انها في المذكور

الذي انطبق على جدار العالم التي بنهاية الخط الموجود المتناهي في الوضع و
لا للسطح المتناهي انتهى امتداد به نقطة ولا للجسم المتناهي في الوضع الذي
انتهى في جميع امتداداته لظهور ان ما يعرض من كرة الارض منفصل ايضا
لا حقيقيا لا منفصل عنه فلم يتصور النهاية في الوضع هناك لا يقال ان النجم
هو جوابان الكرة اذا ماست السطح فانما تماس الخط او السطح و بحجم المخروطي
لانا نقول الشيخ هو البرهان لا ما ينقل عنهم ما نظم وجوده بالدليل
ناظرا لا الشبهة في ان وجود النهايات يتوقف على كون الشيء متناهيا
في الوضع لا على كون الشيء متناهيا مطلقا و لذكرهم مختصوا هذا الحز
بان الكرة بلا خط ولا نقطة فيها و بجسم المنفصل الذي كان مركزه المحيط باسره
واحد لحد في الوضع امر غير منقسم قائم به لعدم الانتهاء الى الطرف
انقطاع المتصل وانعدامه عنده ولا شك ان المنفصل لم ينعدم عنده
في تلك الجهة وحيث انكر ذلك فلا ينبغي ان يخاطب ومما يدل على انتفاء
النقطة الموجودة في الكرة المذكورة ان التماس في الكرة لو كانت بنقطة
موجودة يلزم ان يكون في الكرة والسطح المماسين نقاطا موجودة
غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين وهو محال وان كانت
لحد الغير المتناهية غير متحققة في الوجود بيان الملازمة ان الكرة
المذكورة لو دحرجت فوق ذلك السطح من نقطة معينة الى اخرى فما ستت به
ولا شك ان ما به التماس من مبدأ المسافة الى منتهاها نقطة من جهتي
المماسين وان المتحرك من جميع النقطة التي في المسافة ولو كان التماس
بنقط موجودة يلزم ان يكون جميع النقط التي هي ما به المماسة من المتحرك
والمسافة موجودة وهي غير متناهية ويؤيد ما ذكرناه من ان حيطي
التماس غير موجودتين في الكرة والسطح المستوي المتماسين ما ذكره شارح
المقاصد حتى انه يجوز ان يحدث الكرة والسطح قوة دقماسهما كونهم

ضروري والقول بان موضع التماس منقسم بالعرض مخالف لقوله يلزم
لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا في النقطة محال اذ به يصير
خطا او سطحا مستويا ضروريا بان الانطباق على المستوي وعند
زوال التماس من موضع الى موضع يمس الكرة من ذات الاضافة على
انا نقول النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلم يوجد في الكرة بالفعل
فان قلت قال الشيخ في الشفاء جهة الثقل للارض نقطة موهومة
وجهة الفوق ايضا طرف البعد المتصل بالمركز في السطح وهو نقطة
ما فكيف يكون لها جهتان بالفعل بل يكونان بالقوة وقال انا
جعلنا احد اسباب انقسام المتصل الحاجز والمماسات والمحاريات
وهو انقسام بالفعل لا نعني المماس والحاجز والمحاذي بالحاجز و
المماسة والمحاربات ومما الاشارة فيكون ادنى المركز والطرف
معنى الوجود وصرح فيه ايضا بما جعل ان الاشارة ربما يفعل
الوجود فالظاهر ما ذكره ان المركز موجود عند الحاجز والاشارة اليه
وان كان مع عدم ما قبلها وهو خلاف المنقول والمذكور مما وجهه
قلت لا شك عاقل في ان اختلاف الاعراض لا يكون سببا للانقسام
الخارجي ووجه الشيخ فيه بالفعل كما يرى والشيخ معترف حيث
قال في الشفاء ومن الذي بالعرض اختصاص العرض بعضه دون بعض
فيه اذا زال ذكر العرض زال ذلك التخصيص حسب بعض لا كله او يمحى لا كله
فيتوهم له بالبياض صار اذا زال ذلك البياض زال الانواع فوجب
ان قول كلامه الدال على ان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل
ويبقى ان اراد بالفعل هناك ما يعم نفس الوجود في الاعيان والاذهان
ولذا لا شك عاقل ان الاشارة الى المعدوم لا يجعله موجودا في الخارج
فوجب ان يأول كلامه الدال على ان الاشارة تفعل الوجود ويقال المراد

بالوجه ههنا مجرد الفرض وان لم يكن ذلك الفرض الوجه في الاعيان فان
قلت لا نكون قائلين بالوجود في قولهم الجهة موجودة ما يعم فرض الوجه
في الاعيان فيتجه لارادة الاعتراض المذكور على القياس قلت انه
استدلالهم بالقياس الاول على وجود المكان وبالقياس الثاني على وجود
الاطراف دليل قاطع على انهم يريدوا به وجود الجهة الذي استدلوا عليه
بالقياس عين ما ارادوا به الوجود في قولهم المكان موجود
والاطراف موجودة لا يقال قرب الجسم الفلاني منا فصار ما
دفنا في نفس الامر فلم ان يكون القرب متحققا في الاول والبعد
في الثاني ولا شك لعاقل فان القرب من المعدوم والبعد عنه محالان و
كذا قولنا تحرك الجسم الى جهة البحث فحصل ما وقد ولا شبهة في استحالة
الحركة نحو المعدوم فثبت ان جهة البحث فبطل الحكم بكونها معدوما اذ
لا ارتفاع بين المتناقضات فيكون الدليل الذي استدللت به على عدمها
وسميتها برهانا مغالطة وعدم العلم بكونه غلطا لا ينفي كونه
وكونه برهانا فان من الاغاليط ما لا نعلم وجه غلطه على التفصيل وان
علم كونه غلطا اجمالا لانا نقول معنى القرب والبعد في الحقيقة اكثر
كون بين القرب والبعد المتوهمين بينهما ما يتوهم وصرفه المسافة
المتصلة المفروضة ومعنى تحرك نحو جهة التحرك نحو مكان الجسم الذي يتوهم
النقطة المذكورة فيه فلا يرد ما ذكر على وجود جهة البحث فان قلت
فعلى ما ذكرتم لا يكون القياس الاول جاريا في جهة البحث لان المراد
بالوصول والقرب الخارجي لا المتوهمين اذ العاقل لا يقول بانها
[illegible] الوجه الخارجي ومدار الاعتراض على جريانه في تلك الجهة
قلت جار على الخارجي [illegible] المنع على الصغرى [illegible] ظاهر الظهور ان
المعلوم لنا ان الجهة يصل اليها الاجسام او يقرب منها او يبعد عنها

او وصوله وقربا وبعدا مطلقا اعم من ان يكون مثل الوصول والقرب
والبعد عن حدود المسافة ويجوز ان يكون المراد بها ذلك المعنى الاعم
في الكبرى ايضا فيح يبطل جريان القياس المذكور في البحث ومما ذكرنا
يتوجه اعتراض آخر على القياس المذكور وهو انهم ان ارادوا بالو
صول والقرب والبعد الوصول والقرب والبعد الخارجي فلا نم الصغرى لما
ذكرنا وان ارادوا الاعم فتمنع الكبرى القياس ويرد عليهم انهم صرحوا
بان جهة البحث موجودة عندهم كما وقع في الشفاء وغيره وصرحوا بان
الجسمين متباينين بالطبع ولا شبهة ان التباين الذي اثبتوه لهما هو
التباين الخارجي يدل عليه سياق كلامهم ولا يخفى ان التباين الخارجي فرع وجود
المتباينين في الخارج فيلزم ان يكون جهة البحث موجودة فيسوغ كلامه
تدافع وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام اذ زلت فيه اقدام الافهام
فضل كثير ممن يعد في ديار نامي العلماء الفضلاء حتى تخالفوا في دفع الاعتراض
لا احد [illegible] الشنيع من طرق النظام وفيه بحث من وجوه منها ان ما
استدل به على ان جهة البحث ليس نقطة للتداخل على ذلك اصلا اذ كره هو
ان الخط ليس نقطة وكذا السطح اذا ليس احتمالها معا وكذا الجسم
اذا ليس امتدادها الثلثة معا وغاية ما يلزم من ذلك ان يحصل النقطة
باحد هذه الوجوه ولا يلزم منه ان لا يحصل بوجه اخر لاحتمال ان يكون
حصول النقطة بوجه غير ما ذكره كما ستبينه ومنها ان ما جعله
دليلا على ان مماس الكرة مع السطح المستوي ليس بنقطة موجودة
منظور فيه اذ لا يلزم من كون مماسهما حال سكونهما بنقطة موجودة
ان يكون مماسهما في زمان دحرجة الكرة عليها ايضا بنقطة فانه
مماسهما في زمان الدحرجة بانطباق منطقة الكرة على خط مستقيم
تحرك في السطح المستوي وانطباق الحد [illegible] على المستقيم في زمان غير

ممتنع وانما الممتنع انطباقهما دفعة كما نص عليه الشيخ في الشفاء ويشهد
عليه الحدس الصحيح وبنظر ونكرار انطباق النقطة على الخط دفعة جميع
وانطباقهما عليه في الزمان غير ممتنع كما اذا تحركت رأس الخط وطابق
خطاً واذا كان تماسهما في زمان امكن بالخط الاجزم ان يكون النقطة
الغير المتناهية الموجودة محصورة بين حاصرين ومن هنا ان ما نقله
من شارح المقاصد من ان الحق احد من الكرة والسطح فهي وتماسها
بجوهر فرد وارضاه غير مطابق للواقع بان جوهر الذي هناك
منحصر في الجسمين واجزائهما وكل منهما منقسم في الاقطار الثلثة فلو كان
التماس منقسما في الاقطار الثلثة وقد تبين انه ليس كذلك ومن هنا ان
قوله لا شك عاقلاً في اختلاف الاعراض لا يكون سبباً للانقسام الخارجي
بديهي الاستحالة اذ الاعراض الموجودة في الخارج محتاجة موجودة في
الخارج والالزم ان يحصل الحال واقع في الخارج بدون المحل فقد يشكر
عاقلون بالحال الموجود في الخارج يحتاج الى محل معين فيه لا انه لا يشكر
في انه لا يحتاج الى محل موجود معين بما حسبه وقد حققناه ذكر مفصلاً
في مباحث قبول الجسم القسمة الى غير النهاية ولا باس ما دنيه محله ومعقول
كما يجوز ان يكون للذات كثيرة صفة واحدة بحيث اذا اخذت لا معها
يكون كثيرة واذا اخذت معها يكون واحدة كالعشرات فانها اعداد كثيرة
واذا اخذت مع صفة المجموعية يكون مجموعا واحدا كذلك يجوز ان يعكس
ذلك فهو ان يكون شيء واحد صفات كثيرة بحيث اذا اخذ معها يكون
واحدا واذا اخذ معها يجيز كثرة كالسطح الواحد الابيض فانه من ذاته
احد الصفة واحدا واذا اخذت مع صفة تحليه مضر كثيرا ويصدق
انه محال متعددة لانا نعلم بالضرورة ان محل السواد الابيض غير محل
البياض منه فموضوع الواحد فهو السطح وهو موضوع الكثرة هو

محل اللون وهما موجودان في الخارج بالحقيقة لكنهما متحدان هناك
ذاتا ووجودا كالانسان والكاتب فان قلت اذا كان متحدين
في الخارج ذاتا ووجودا لا ينتظم ان يقال محل اللون هو السطح وهذا
سطح واحد فيجب ان محل اللون واحد فلا يكون محل اللون كثيرا كما
قررتم قلت ان اردت بقولك هذا السطح واحد انه محل واحد فلا نسلم
فانه محال متعددة لامتناع اجتماع السواد والبياض في محل واحد
وان اردت انه سطح واحد فهو يكون النتيجة ان محل اللون سطح
واحد وليس ذلك خلاف ما قررناه وانما يكون خلافه لو لزم
ان يكون محل واحد ولا يلزم مما ذكرتم هذا السطح الذي هو محل اللون
لجواز ان يتعدد من حيث انه محل اللون ويتحد من حيث انه سطح باه
بمحل عنه اللون فلم يجب محل اللون فان الكثرة التي هي بعينه لا تنافي
حال وجود الالوان في السطح المذكور يكون بحال محلها الكثرة في الخارج
بالذات والسطح المتحد معه كثير بالعرض ومع زوال اللون عنه شيء ما هو
الكثرة بالذات والشيخ اشار الى هذا المعنى بقوله ومن الذي بالعرض
اختصاص العرض ببعض دون بعض الى قوله فاذا زال البياض زال
الانقسام فهذا اختصاص ما ذكره من ان الموضوع معروض العرض بنوعين
يحصل الكم بتعدد العدد والكم وانطباقه على ما حققناه خلافه لم تحقق
ان اختلاف الاعراض لا يكون سببا للانقسام الخارجي حتى يكون
منافيا لما نقل عنه من قوله انا قد جعلنا احد اسباب انقسام المتصل
المسامتات والمماسات والمحاذيات وهو انقسام بالعقل وقوله
الاشارة بما يقبل الوجه عاينة الامر ان الشيخ عبر عن حدوث
الكم بالاعراض لا بالخصوص او ما يكون لان المتبادر من حصول الشيء انه
يحصل ذاته مطلقا فقد ثبت بالجزء المتصل بعروض الاعراض الا ممكنة

بصير جزاء لا مطلقا بل من وجه دون وجه كما فصلناه ولانه اضاف
الجزء الى الجسم وهو له بالعرض والمتبادر من حصول الكثرة للجسم حصولها له بالذات
لذات وبهذا ان اختلاف الاعراض قد يوجب تكثر الواحد في الخارج
كذلك اختلاف المماسات والمحاذيات والخاصات قد يوجب تكثره
فاذا مس بعض المتصل الواحد شيا دون بعض او جاوره او سامت
بصير كثيرا على قياس ما عرفت في الابواب لا الجماس لهذا منه عدم مالمس
شيئا منها الا منه بالضرورة وكذا المحاذي والمسامت فلما هو مسار
البحر المتصل الواحد المغاير لما المس مشار اليه منه فكلامه في ذكر قد يكون
موجبا للكثرة بالفعل لما نص عليه الشيخ بقوله انا جعلنا احد اسباب
انقسام المتصل المماسات والمسامتات والمحاذيات وهو انقسام بالفعل
وسمي المماس والمسامت والمحاذي بالمماسة والمحاذات كما بالاشارة
ولا يكون ذكره لما يخفى وجهه بجملة فيقتضي بعينه معد من الاطراف
ليست موجودات برؤسها بل هي عوارض تحليلية للجسم فان السطح منها
وهو طرف الجسم عند ما فيه معد شي مما وراء الخط عند انتهاء احد امتداداته
الثلث وبقاء امتداديه و الخط منها ظاهره كذلك عند انتهاء امتدادانه
الثلث وان شئت نسبته الى السطح عند انتهاء امتداد انه والنقطة
ظاهره كذلك عند انتهاء امتداداته الثلث وان شئت نسبته الى الخط
عند انتهاء امتداد او الى السطح وقلت عند انتهاء امتداديه اذا تمهد
هذا فنقول لا شك ان الجسم امر واحد لا ينقسم في نفسه الى ظاهر و
غير ظاهر ولم يكن هناك شيئان ما لم يتميز احدهما عن الاخر بمماسة
او ما في معناه واشاره او غيرهما فاذا عرض بالمماسة مثلا كان المماس
كثيرا والجسم واحدا على ما كان ولم المماسة في ذاته كما في السطح الواحد
الذي هو محل الالوان فاذن لا يكون هذه الكثرة منافيا للوحدة الجسم

في ذاته لاختلاف في موضوعيهما ولا يكون حصول الكثرة بحدوث ذات غير
حاصلة بل حصول لحدوده الا الحاصلة بنفسها الى منتهى الذي يجد ما لم
يكن كذلك فلا يكون لله اطراف ذوات خارجة عن الجسم عارضة
له بل ورائها طرف الجسم متميزا عن غير ظاهره كمن هذا الخصوص الاطراف
ومرجع ذلك الى عدم شي من الجسم بكونه طرفا فلما كان كذلك صح الاشارة
الحسية اليها اشارة الجسمي من الجسم متميزة عما سواه منه لا الى ذات اخرى حا
دث فيه حتى يتوقف الاشارة على حدوثها ثم النقطة بتعين في الجسم
بوجوه كثيرة منها اشارة الداره التلث مما كما في راس المخروط فان
طرف الجسم المخروط هناك مما لا ينقسم اصلا فيكون نقطة ومنها ان
يتصل راس مخروط السطح او بوصوله اليه يتعين في السطح نقطة
منطبقة على نقطة راس المخروط ومنها تماس الكرة مع السطح المستوي
او تماسها يتعين في كل منهما امر منقسم وهو محل التماس فان ما به
تماسهما غير منقسم بالضرورة ولا يتوقف ذلك على ان يكون قبل التماس
هناك نقطة اذ يكفي ان يتعين عند التماس النقطة ولا ينبغي ابعاد
الجسم هناك ان يكون النقطة فيه كما يكون بابها ارامها وره كذلك
يكون بوجوه اخرى فلا بد في شي من هذين الامرين على ان لا يكون
تماسهما بالنقطة كما توهم ومنها ان ينتهي خط وان كان مبدا
الى جسم اذ بذلك يتعين في الجسم المنتهى اليه نقطة منطبقة على طرف
الحد المذكور وعلى هذا القبيل مركز العالم اذ بانها الخط النازل الى غاية
اسفل يتعين منقطة في كره الجسم المورد هناك منطبقة على طرف
هذا الخط ولا يمنع من ذلك اتصال الجسم لان اتصاله لا يمنع الخط المتوهم
وهو طرف والحصول بالخط المتوهم ذات غير حاصلة هناك حتى يكون
ذلك كذا بل يتعين به شي من الامر الحاصل هناك اسمه برط او لا يتصور

في الجسم المذكور شيء آخر بدل ما يصلح لانطباق طرف الخط المذكور عليه
فاذن مركز العالم كسائر النقط شيء غير منقسم من الجسم معنى يتعين
منه فالحكم بان نقطة راس المخروط ما ولم ما بالفعل دون مركز العالم
تحكم اذ ذات كل واحد منهما شيء متعين من الجسم الموجود بتعين وهمي
ولا يلزم من كون المعين خطا متوهما او اشارة امرا خارجا ان يكون في
المعين مقصور كما لا يخفى ثم بعض آخر من الفضلاء ذكر ما حاصل ما ذكره
هذا الفاضل وزاد عليه امورا منها انه نقل عن كل واحد من الشيخ في تعليقه على شرح
التجريد نقضا على الفيلسوف الكلام وسنبدأ به كأنه وهو انهم قالوا النقطة
المتوهمة في وسط الخط السطح مشار اليها بحسب فلا يلزم ان يكون المشار
اليه موجودا بل اللازم اما وجود محل المشار اليه او وجود محل فيه
بحث اما اولا فلان المشار اليه وشيء من الصورتين غير موجود فالاشارة
فالمشار اليه في الصورة الاولى هو شيء يتعين بالوهم من الخط الذي
هو شيء معين من الجسم الموجود وفي الصورة الثانية هو شيء متعين
بالوهم من السطح الذي هو شيء معين من الجسم الموجود فيكون التعين
بالوهم والذات في الصورتين حسب ما فصلناه انفا ومنها ان اختلاف
الاعراض لا يكون للانقسام في الخارج ووجه الشيء فيه بالفعل والا
يلزم ان يكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل لان الجسم
اذا حاذى باحد طرفيه جسما وبالاخر آخر لزم انفصال الجزئين بالفعل
في الخارج على ذلك التقدير ثم احد جزئيه مماس باحد طرفيه لكن الا محاذ
للجسم الذي وجهه وبطرف الاخر لا مماسة بالمحاذي للجسم الاخر فينقسم
الى قسمين بالفعل وهكذا وكيف يتعقل من اذن مسألة ان الجسم الواحد
المتصل في ذاته اذا وقع عليه ضوء الشمس وصار احد وجهيه مضيئا دون
الاخر انفصل في الخارج الى جزئين بالفعل وهذا السبب للقوية الاولى و

وحصل القوية الاخرى بل الحق ان اختلاف الاعراض من قبيل القسمة
الوهمية فان تعين الوهم طرفا من الجسم عن طرف آخر قد يكون لاختلاف
الطرفين بالاعراض وقد يكون ذلك منه ابتداء بلا واسطة اختلاف
الاعراض وفيه بحث اما اولا فلان الملازمة المذكورة ممنوع لان الجسم
اذا حاذى باحد طرفيه جسما وبالاخر آخر لزم انفصال الاجزاء بالفعل
في الخارج على ذلك التقدير قلنا انه يلزم انفصال جزء منه من حيث انه محاذي
الى جزء في الخارج لكن لا يلزم من كونه باحد طرفيه مماسا للمخروط
كالشيخ الذي به مماس جسم جسما آخر ولا نسلم انه يجوز ان يكون الجسم المذكور
محاذيا بالجسمين بجواز ان يكون بتمامه محاذيا بالجسم واحد وان انتفى
وان يكون محاذيا بالجسمين وانقسم بذلك الا قسمين فلو يلزم من ذلك
تركب الجسم المذكور من اجزاء غير متناهية لامتناع ذهاب الانقسام
الى غير نهاية لتوقفه على ان يكون هناك اجسام غير متناهية محاذية
وذلك ممتنع واما ثانيا فلان الجسم الواحد المتصل اذا وقع على بعضه ضوء
الشمس دون بعض آخر ولا شك ان الضوء عرض موجود في الخارج
فيستلزم محله موجودا فيه والا يلزم وجوده في الخارج بدون المحل
فيه وهو محال فيكون محله لا محالة موجودا فيه وليس ذلك الا بعض
الجسم المتصل الموصوف فيلزم الانقسام ولا يلزم من ذلك زوال الهوية
الاولى كما حسبه لان الانقسام المذكور لم يعرض للجسم بالذات ومن
حيث هو جسم بل عرض للمحل بالذات وللجسم بالعرض فيكون الجسم
واحدا في ذاته والمحل كثيرا في ذاته وان صدق احدهما على الاخر
كما حققناه آنفا وسابقا نعم اذا عرض القسم للجسم بالذات حتى يصير
في ذاته كثيرا زال عنه الهوية الاولى والحق ان اختلاف الاعراض الحالة
فيه الخارجية لا توجب القسمة الخارجية كما حسبه والا لزم وجوه المحال

في الخارج بدون المحاذية او اجتماع المتنافيين في محل واحد وكلاهما محالان ثم
الملازمة ممنوعة لم لا يكفي في تحيز بعض تلك الاعراض موجها في الخارج لزم الامر الاول
وان كان محل كل منهما موجودا ثبت فلم لا يجوز ان يكون واحدا منها والا لزم
الامر الثاني فيبقى ان يكون كثيرا منها وهو المطلوب وفيها انه لو كان مثلا الكتابة
والماهية سببا للوجود الخارجي للصامت والماهية يلزم الدور لظهور ان
الماهية يتوقف على وجود الصامت فلو توقف وجود الصامت على
وجود الماهية يلزم الدور وكذا المماسة وفيه بحث لان الماهية سبب
لوجود الصامت من حيث هو صامت وهو موقوف على وجود ذات
الصامت لا على وجوده من حيث هو صامت كما ان الكتابة سبب لوجود
الكتاب من حيث هو كاتب وهو موقوف على وجود ذات الكاتب
فيكون السبب غير الموقوف عليه والا لزم الدور ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى
وكذا حكم المماسة ونظائرها ومنها ما استدل به على ان جهة التحت معدومة
من ان الاجسام ذوات الجهة لا يجوز ان يتقوم بها الجهة او الجهة اما متقدمة
على ذوات الجهة او معها لا يجوز ان يتأخر عنها كما ذكره [illegible] ولو كان
جهة التحت موجودة فلا بد ان يتقوم بجسم ولا يشك انه هو الارض
او جزؤها فعلى التقديرين يكون المحل من ذوات الجهة فيلزم ان يتقدم
الشيء على ما هو متقدم عليه او معه وايضا صرح الشيخ في الاشارات
بان جهة التحت محددة بالمحيط سواء كان حوله خلاء او ملاء ثم صرح
في ان جهة التحت لا يتوقف على وجود جسم في ان تحله التي فرض تحددها
به لتعين الامور التي يمكن ان يقوم الاطراف الموجودة او فرض تحله
ليس الا فرضيته كما صرح به وايضا المعلوم ان جهة التحت قائمة بالارض
او جزئها لكانت باختلاف الارض او جزئها التي فرض تحله او بالحركة
والفساد ومعدومة ميتة مع ان الفوق موجها او بحاله الاول

لان انتفاء المحل يستلزم انتفاء الحال او يكون التحت كلها متعددا والا فرد له
يتعاقب بعضها على بعض يتعاقب محلها مع ان الفوق جزئي حقيقي لا
تعدد فيه والكلام في الفساد وتوضيح ما ذكرناه ما ذكره في شرح المقاصد
من ان تعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة في الارض وذلك
في التحديد فيتوقف على المحل بل من حيث انه مركز محيط الفلك الاعلى كما هو يدل على
ان الارض او جزئها التي هو محل باعث نفي مدخليتها في التحديد فان المحل
لا بد ان يكون له مدخل في تحديد حاصل فيه لتوقف تشخص الحال على المحل
ولو كان احدهما محلا لما لم يكن لنفي المدخلية وجه وفيه بحث اما في الوجه
الاول فلانه ان اراد ان الجهة متقدمة على الجسم ذي الجهة او معه من حيث
هو هو ذو جهة ثم ولا نسلم ذكرنا من ان الجسم الابيض السواد
متقدم على الجسم ذي الجهة السواد من حيث هو اسود او معه ومتأخر
عن ذات الجسم وان اراد انها متقدمة على ذات الجسم من حيث هو جسم
او معه ثم لظهور ان العلة من بين ذات الجسم من حيث هو وبين الجهة
واما في الوجه الثاني فلانه يمنع قول الشيخ جهة التحت محددة بالمحيط سواء
كان فوقه خلاء او ملاء ان تحددها بالمحيط ولا دخل للخلاء حوله في
تحديدها اصلا حتى لو جاز ان يكون حوله خلاء لما ضر ذلك في تحديد المحيط
لا انه يعني منه انه يجوز ان يكون حوله خلاء ويتحدد جهة التحت فيه كيف
لا والخلاء ممتنع عند الشيخ فكيف يجوز ان يكون وانفعال حول
المحيط ويتحدد جهة التحت فيه وحاصل ما نقل في شرح المقاصد هو المعنى
الذي اراده الشيخ بهذا القول كما لا يخفى واما في الوجه الثالث فلان تعيين
جهة التحت في الارض ليس من حيث انها نقطة فيها حتى يلزم ان يتعين بتعين
ما يماثلها بل بانها نقطة في وسط المحدد وان جسم وقع هناك يتعين فيه
ولم يتعين الجهة بهذا الوجه من التعيين بتبدل الاجسام الواقعة هناك

نظر في كون ان يتميز سطح ما في هذا البيت فان كان في البيت كتاب كان
المتميز المذكور سطحه وان كان ثوب كان سطحه وان كان جسم سطحي ذلك الجسم
ومثال الاشياء حيان ان يجرد البحث يحصل ذات موضعية في الجسم
الذي هناك فانه لو كان كذلك لزم تبدل هذا الذات بتبدل محالها كل الكل لا يحصل
بتجريد الجهة ذات ثم حاصلة بل هو تعيين شي من جملة الجسم الحاصل في الوسط
بوجه عام حسب ما فصلناه انفا وهذا ان فاعل الجهة يعين شيئا من جملة
الاجسام الحاصلة الان يحصل ذاتا غير حاصلة بل بمجرد الجهة اي معينا لاجل
جعله حدا او محصلا او ان كان جهة البحث محددة عندنا بالوجه العام لكن
جهة الفوقية فان تحددها عندنا بحدب الجسم المحيط بسائر الاجسام ولو
جاز تبدل الجسم المحيط بجسم محيط اذ كان التعين المذكور باقيا على ما كان
ومنها انه قال لا ابطال انه قولنا تحرك الجسم الى جهة البحث او تحرك عنها قضية
صادقة ومعنى ان كون الجهة منفصل المتحرك بالوصول اليها او بالقرب منها
او مهروبا عنها بحيث البعد عنها ولا شبهة في ان المقصود الوصول والقرب
لا بد ان يكون موجودا وقت الوصول والقرب وكذا البعد عن الشيء يقتضي
ان يكون المهروب عنه موجودا وقت البعد اذ الوصول والقرب والبعد
عن المعدوم محال بالضرورة وكذا الحركة في جهة البحث يقتضي وجودها حال فاذا
تيقنا وجود البحث جزما بطل الحكم بكونها معدومة اذ لا تنافي بين اليقينيات
فيكون الدليل الذي سمعته برهان مغالطة وعدم العلم بجهة غلط له
يقتضي صحته وكونه برهانا فاذا خرج الاعتقاد بطلانه يعلم وجه غلطه على التفصيل
وان علم كونه غلطا اجمالا لانا نقول كون جهة البحث متعلقا بالحركة في
كون الوصول والقرب المتوهمين غاية للحركة نحوها ومثل هذا التعلق لا
يقتضي وجودها الا حال الطلب بل لا حال حصول الغاية واما اذا كان المطلوب
الوصول او القرب الخارجي فانه يقتضي حصول ما يصل اليه المتحرك او يقرب منه حال حصول

الغاية لا حال الطلب فقد وضح ما ذكرناه بالحركة المفروضة في المسافة المتصلة
المطلوبة وصوله او قربا الا جل الحصول في المنتهى وبالمكان الذي يطلب المتحركة
الحصول فيه بحيث لا يلزم في الاول ان يكون الحد موجودا حالا وقت الطلب
وله وقت الحصول والقرب لكونهما بديهي متوهمين ويلزم في الثاني كون
المكان موجودا وقت الحصول فقط ومعنى كون البحث مهروبا عنه
كون المكان الذي يتوهم البحث مهروبا عنه او تطلب الله معنى الهرب البعد
عنه فكما ان القرب منه امر معلوم كذلك البعد عنه كان في الحد المفروضة
ومعنى الحركة نحو الجهة الحركة نحو الجسم الذي يتوهم حيز الجهة فيه كان الحركة نحو
الحد المفروضة متعلقة به بحيث اما اوله فقد بان ما حسب من ان الوصول
او القرب المتوهمين غاية للحركة نحو الجهة لمن المطلق الوصول او القرب
الخارجي كلام خارج عن التحصيل اذ لو اراد به القرب والحصول المتوهمين لو هم
القرب والحصول في امر يتوهم المتحرك فذلك يبطل قطعا لان الاجسام
الصامرة لا شعور والتوهم كالارض والنار فهي تتحرك نحو حركة طبيعية
فلا يتصور منها ذلك ولو اراد بهما القرب والحصول في امر يتوهم وان لم
يكن المتحرك متوهما فيه ففيه ان المتحرك بالطبع لا يتحرك كذلك وايضا ليس
ذلك امرا واقعا في الخارج فكيف يتصور ان يتحرك امر بالطبع اليه في الخارج
ولعل منشأ الزام ذلك وعبارة صحة ما استوضح به من ان المتحرك في المسافة
يقرب او يحصل في الخارج في حد متوهم غير موجود فيه بدون [illegible] متوهم
في اثناء المسافة وهو فاسد لاستحالة كل من القرب الخارجي والحصول
في الخارج بالضرورة الا ترى انه اذا قال قائل قد دار زيد في اسواق هذا
البلد الى ان يقرب من دار عمرو منه وهو حينئذ ثم حصل في الدار المذكورة و
سكن فيها انكر العقلاء الى ما يكرهه وانعدام الحد المفروضة في المسافة
المتصلة [illegible] او توهم [illegible] في المسافة الموجودة بان يكون [illegible]

الحرمن غيران يحدث ذات عن حاصلة فذات الحرك يكون موجها في
الخارج والتوجه الخارجي نحوه معنا وشئ المتحرك حقيقة والظاهر منها ونحوها
وبالجملة العرضية كالاشارة والاعراض في اقتضائها القسمة الخارجية
واما ثانيا فلان قوله معنى كون التحت مهروبا عنه كون المكان الذي
يتوهم التحت ومهروبا عنه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان
المهروب عن التحت مقابل الطلب وطالب لمو طالبا لما يتوهم فيه التحت
فان ما يتوهم فيه التحت هو الارض وطالب التحت لا يزول عنه الميل
الى التحت عند الوصول اليها ولو كان طالبا لما يتوهم فيه التحت لزال ميله
عند الوصول اليه واما ثالثا فلان معنى الحركة نحو الجهة ليس الحركة نحو
الجسم الذي يتوهم تلك الجهة فيه كما حسبه والا لزال ميله الى الجهة عند الوصول
الى ذلك الجسم وليس كذلك فان الحجر المتحرك نحو جهة التحت لا يزول ميله اليها با
لوصول الى الارض وانما يزول عند المبدا اذا انطبق مركز ثقله على جهة التحت
فيكون متحركة اليها لا الى الجسم المذكور قوله وقد عرفت مما مر قبيل مثل ذلك
لا يسمى فسادا بل هو حق قبيل المسامحة المشهورة فان اهل العرف كثيرا ما
يقولون ذلك الجسم في جهة الفوق وهذا الجسم في جهة التحت فالحق المحاكمة
واما ذوات الجهات فمعنى الحصول في الجهة لا يعني الحصول في مادة الجهة بل يعني
القرب اليها وهي الاجسام الثابتة وقد يجب اذا اطلاق في على المعاني المختلفة
كالحصول في الزمان والمكان وغيرهما مما هو من اطلاق كان اهل العرف كما
حرح في موضعه فلو ثبت ان اهل العرف يستعملون لفظة في كثيرة في جهة
مما [illegible] كان ذكر دليله يطابق لفظه معان اخر هو لا ان
يكون ذكر دليله على انهم يتسامحون في الاطلاق كما حسبه قال بعض الفضلاء
المراد بالحصول العرضي الحصول في نفس الشيء والحصول عنده [illegible] حصول صورة
الشيء في العقل [illegible] ان [illegible] الجهة ليست مقصودة بالحركة الحصول فيها الا انها

طرف الامتداد ولا بد ان يكون غير منقسم ولو بوجه فيستحيل ان يحصل الجسم المنقسم
في جميع الجهات في غير المنقسم ولو بوجه ويمكن ان يدفع بوجه آخر بانا لا نم ان
امتناع ان يحصل المنقسم في جميع الجهات في امر غير منقسم ولو بوجه وانما
يمتنع لو حصل الجميع امتداداته فلم لا يجوز ان يحصل ببعض امتداداته المنقسم
في الجملة في امر غير منقسم في الجملة كحصول الجسم في المكان على تقدير كون المكان
سطحا وقد يجب ان الى في الاخير فوجه بان جهة التحت نقطة ولا يتصور
حصول المنقسم فيها وجهة الفوق محدب المحدد فيمتنع حصول المتحرك
اليه عندهم فلا يتصور انه يحصل فيه قوله ثم بهذا الاعتبار هما في سائر الاجسام
فيه بحث اذ كرة الارض جسم ليس لها الجهات الست المذكورة بل اطراف الامتدا
دات المفروضة فيها من جميع الجوانب هو الفوق لا غير قوله بمعنى الافلاك
التي ليست باجزاء قيل للقائل ان يقول انما يعتبر في عدم كون الفلك جزء الفلك ا
خر ان كان المعتبر فيه ان يكون في نفسه مساوي المحدب او في المراكز
لزم ان يكون جوزهر القمر ومايل فلكيه وان كان المعتبر فيه ان يكون مبدا
الحركة محسوسة لزم مع ما ذكر كون خارج المركز والتدوير باسرها
كلية فان حركاتها محسوسة وان اعتبر فيه ان يكون محسوسة بانفرادها
لا في ضمن كوكب من الكواكب بناء على ان حركة الخارج والتدوير والميل انما يحس
في ضمن حركة الكواكب ولا يحس بحركة كل منها على انفراده بل انما يحس بحركة
مخصوصة ثم يحلل تلك الجملة الى حركات حسب ما يحكم العقل بان تلك الحركة
انما تركبت منها انتقض بتلك الافلاك والممثل لانه لا يحس بحركاتها الا في ضمن
حركة الكواكب المذكورة فيها ومن حركاتها الخاصة ويمكن ان يختار الاخير
ويدفع البعض فان المراد بكونها محسوسة بانفرادها ان يحس
بدورة منها على وجه لا يكون جزء الحركة اخرى ونحن الافلاك كذلك ويحس
بدورة منها [illegible] على ذلك الوجه فانه اذا انضم الى دورة من حركة الثوابت

بالحركة اليومية لم يظهر بذلك النظام حركتها مركبة من تلك الحركة ومن حركتها
الخاصة بل انما يظهر ذلك في ادوار كثيرة من حركتها اليومية وكذلك الثوابت
بعكس الاحساس بدورة منه بالنظر الدقيق ويجب لا يداخل الحركة اليومية
وكذا الحال في سائر الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية فمن جوزها العمى
وما يلحقه فلا يحس بدورة من حركتها مخلوطا بغيرها اذ لا يحس الا الحركة
مخصوصة من التعريم بكل الا بتلك الحركات وبهذا يحث اما في السؤال فلوده
يكون الفلك من الفلك اذ ان سبعة الاجزاء الباقية سواء كان الاول داخل
في تحت الاجزاء او لا وانما ليس من المجوز هو لانه ليس من الافلاك الكلية ولا
من الافلاك الجزئية كما يجيء واما في الجواب فلان اعتبار الاجزاء هو ان
يكون حركته محسوسة باتوله هما الا في ضمن حركة الكواكب وهو ظاهر
كما يحس الحركة المخصوصة من القمر مثلا مع تحللها الى حركات كذلك يحس الحركة
مخصوصة من الثوابت مع تحللها الى حركتين فالحكم بان الاول محسوسة في ضمن
حركة الكواكب دون الثاني تحكم وهو مطالب ببيان ذلك [illegible] قال صاحب
التحفة فيجوز ان يكون احسن بان يعوض الافلاك الخارجة المركز سوى
خارج القمر بممثل واحد بحيث لا يتخالف السطوح التي تسمونها بين
المتممة لا بناء ذلك الممثل وممثل القمر فيهما الافلاك الكلية في ذلك الممثل والفلك
الكلي للقمر [illegible] وفيه بحث لان ذلك انما يعتبر اذا كان مقدار [illegible] الممثلين
اصغر من مقدار مجموع المتممة ابنيتها الغموم فيكون هناك ابنية الغموم
فضلا عن [illegible] اليه وهم لا يقولون به لكن لا يجوز ان يكون مقدار
هما اصغر من مقدار المجموع فاثبت [illegible] الابعاد والاجرام من كمية مقدار هذا
المجموع في الواقع فاذا ثبت [illegible] ذلك شيء لم يكن مطابقا للواقع اما ان كان
مقدارها مساويا لمقدار مجموع المتممة المذكورة فلا ينقص بذلك الاحتمال
شيء من الاجرام السماوية ولا يثبت فضل فيها ويصح [illegible] ان الكل واحد

من افلاك السيارة نفسا على حدة او يكون لفلك القمر نفسا على حدة ولباقي
السيارة نفس واحدة منعزلة النفس وهكذا كان النظام لكل واحد منهما موضوع
بانه لا اختصاص بحركة مخصوصة واثار مطلوبة لان يكون كل واحد
منها بعضا من موجود واحد في نفس الامر كما في الحيوان واحد لم ينفت
القوم الى امثال هذا الاحتمال ولو اعتبر امثاله فلم لا يجوز ان يجعل المجموع
على الوجه الذي ذكر في نفس واحدة محضة والفلك يتحرك بالارادة اجزاءه
كيف يشاء والاحتمال الذي ابداه المحشي ليس من هذا القبيل لانه كمجموع
الفلك الاطلس والممتلئة لا يكون محلولا عما في نفس الامر حتى لو اسعى
منها شيء لم يكن مطابقا لما فيها قوله ومبناه عدم الاطلاع على مسائل
هذا الفن ودلالته قال بعض الفضلاء من انصف من نفسه يجوز ان بعض
مسائل الهيئة يتوقف اثباتها على نفي الخلاء والنادر المختار لا كما يزعمه الناسخ
من ان المذكور في مسائل الهيئة ليس مما يتوقف اثباتها على تلك الاصول
الفاسدة فانهم استدلوا على استدارة السماء بحركة الثوابت على دوائر
متوازية حول نقطتين لا تتحرك اصلا مع امور لا يتصور تلك الحركة معها الا
بالاستدارة مما يجري بحركته وتفصيل ذلك مذكور في كتب الفن ولا شك
منصف ان ما ذكر انما يفيد مطلوبهم ان لو امتنع الخلاء والحركة فيه ولو
لم يكن البارئ تعالى فاعلا مختارا او الفاعل المختار حركة الثوابت في الخلاء الى الملء
الجز الكرى الساكن بتحريك الفاعل المختار اياها على تلك الهيئة فلا يثبت جسم
يكون تلك الكواكب مركوزة فيه لحركته فضلا عن استدارته ودعوى كون الاحتمال
ههنا مثل احتمال العاديات خروج عن الانصاف وايضا قالوا الاوج
للكواكب لا اختلاف في حركته حقيقة ولا الاستقامة والرجوع والسرعة
والبطء انما يكون ذلك بحسب الرؤية فظاهر الاول مبني على ابدية حركة
الفلك المبنية على قدمها المبني على نفي القادر والثاني على استناد الحركة بالحكمة

البسيطة ولا شيء منها بمتغير فلا يكون ما يتوقف عليهما محسا فلا يثبت
التغير لانه موقوف على كون الوقوف ولا خلاف في عدم تغيرهما وايضا
صرح المحققون في مصنفاتهم من ارباب هذا الفن بان نفي الخلاء وعدم قبول
الخرق والالتيام من مبادي هذا الفن فعلم منه ان تصورهم بها ليس
لما يعزا الفلاسفة كما نجد بل لكونهما من مبادي الفن وفيه بحث اذ وجه
الفاعل المختار وجواز وقوع الخلاء انما يقدح في دعوى اصحاب هذا الفن
لو كان دعواهم انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرناه اما اذا كان دعواهم
انه يمكن ان يكون على هذا الوجه وان امكن ان يكون على وجه اخر كما
صرح به الشارح فلا يقدح فيه لانه مرجح دعواهم على هذا التقدير في الصورة
المذكورة الى جواز ان يكون الحركة المخصوصة التي للثوابت بواسطة كرويته
الفلك وجواز ان لا يكون للكواكب مقعوف ولا احتدوف ولا تدوير
بالحقيقة بل انما يكون ذلك بحسب الروية بواسطة افلاك مخصوصة مستترة
لذلك حسب ما فصل في موضعه وجواز وقوع ذلك بارادة الفاعل
المختار او بوجه اخر لا يناقض تلك الدعوى كما لا يخفى بناء الاستدارة على
القدم فيما اذا لم يناقضه سبب استدارة فلك الثوابت ضرورية وكذا بناء
القدم على نفي القادر المختار يحتم الجواز ان يكون المختار قد نفى ان يكون
الارادة مع المرادة في الزمان قوله فيه نظر اما اولا فلان قوله ينبغي الى اخره
مخنث قال بعض الفضلاء قال المصنف في شرح الاشارات المنافرة
المتعقون لارصاد بطلميوس الفاضل انشوا الكوكب فلكا ممثلا
لفلك التدوير مركزه العالم ماس لمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب
ما تحته وهو الفلك الكلي المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فان ممثله
المسمى بفلك جوزهر محيط بفلك اخر يسمى بالمايل وهو مشتمل على ساير افلاكه
وفلكا خارج المركز مركز الارض ينفصل عن الممثل والمايل ولا يخفى عليك

ان فلك الجوزهر ليس فلكا كليا ولا جزئيا على ما ذكره كما صرح به الفاضل الرازي
في المحاكمات في هذا الموضع اما انه ليس فلكا كليا فلان المفهوم من الفلك الكلي العام
للافلاك الكلية هو الفلك الواحد بحسب الرأي لا يخرج منه احد الامرين ان يشتمل
وينفصل الى الافلاك ولا ينفصل الغير السيارات ينتقل بحيث لا يعد جزء من مجموع
الافلاك التي عدت فلكا للكوكب بحيث تحصل مع زمانه حركة الكواكب فان الجوزهر
ليس مشتملا على فلك ما ولا ينتقل بحيث لا يعد جزءا من مجموع كذلك فانه يعد جزءا
من مجموع افلاك القمر التي لا مدخل في حركته الخاصة وكذا ان يحصل احد الامرين
ما يكفي في الحركة المحسوسة من حركات الكواكب المحسوسة والامر الاخر ذكره الا اشتمال
والانفصال ولا شبهة ان الجوزهر خارج عنهما ولعل الكلي بما لا يكون جزءا من فلك
اخر يقتضي ان يكون الجوزهر كليا لعدم جزئيته من فلك اخر وجزئيته من مجموع
افلاك القمر لا يستلزم جزئيته من فلك المجموع ليس فلكا بل افلاك متعددة بل
الافلاك المتحاوية والمحوية واما انه ليس فلكا جزئيا فلخروجه عن الفلك الكلي
الذي هو المايل فظهر بما ذكرنا ان الافلاك الجزئية هي التداوير والخارجة
المراكز لان الجوزهر لا يشمل الى الفلك الكلي الذي هو المايل واما الممثل فلا يخفى
فيها نعم لو كان الفلك الكلي للقمر هو مجموع الافلاك الاربعة للقمر فكان الجوزهر
والمايل فلكا جزئيا وانما يجيء كذلك ان كان المجموع واحدا وحدة حقيقية
لان المراد بالفلك الكلي هو الفلك الكلي الواحد بحقيقة المفهوم بالكلية وليس
المجموع كذلك بل المايل فلذلك حكم المص بانه الكلي وظهر ان مجموع الافلاك الواحدة
وحدة حقيقية اربعة وعشرون وان الجوزهر ليس من الافلاك الكلية والجزئية
وما ذكره الشارح من ان الافلاك اما جزئية او كلية بل على الحصر الا انه
يخالف المختار المص في شرح الاشارات حيث جعل فلك الجوزهر من اقسام الافلاك
لانه قال فيه ممثل يسمى بفلك الجوزهر ومع ذلك لم يحصل من الفلك الكلي والجزئية
ويؤيد ما ذكره من ان الفلك لا ينحصر في الكلي والجزئي بعضه انه قال في الملخص وفيه

قسمان فلكية وعنصرية والفلكية اما كلية وجزئية اما الفلكية اما كلية او جزئية
حيث تركب الكل اه مختصرا قال في الاول وهي قسمان وظهر بما ذكرنا ان في
تمثيل النور لا ينفصل عنه شيء من الافلاك هنا كلام وحاصل ما وقع به النظر
الاول ان المجموع هو المائل الساري الافلاك الجزئية فان المائل هو الفلك الكلي
للتمرد المجموع هو ليس من الافلاك الجزئية اذ لا ينفصل فلك اليه حيث لا يكون
وانطلاق الجزئي فلك من الافلاك وحاصل ما وقع به النظر الثاني ان مجموع الافلاك
الكلية والجزئية اربعة وعشرون وهو مراد المحشي مجموعها المجموع خارج
عنها وهما مع المجموع خمسة وعشرون على ما ذكره الشارح الكرماني في قوله
الافلاك الواحدة وحدة حقيقية اربعة وعشرون وفيه بحث من وجوه احدها
ان الافلاك الجزئية ليست بواحدة وحدة حقيقية بل هي ابعاض من افلاك
كلية بمنزلة اجزاء حيوان واحد والفلك الكلي واحد حقيقي كما ان الحيوان واحد
حقيقي وابعاضه ليست احادا حقيقية والكلام ان المجموع واحد حقيقي فاذا
عد جميع الافلاك الواحدة الحقيقية فلا بد من اعتباره قوله لو لم يجعلوا الكرة
المحيطة بالمائل اه لو لم يجعلوا تلك الكرة في عداد الافلاك بناء على ما ذكرنا من
تعلق النفس بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة بانفرادها لزم ان له
يكون فلك الثوابت والممثلات على الاحتمال الذي اختاره المحشي افلاكا
لعدم تعلق النفس بكل واحد منها على انفراده وعدها الا في اثر سبيل
اكثر عدد الافلاك الكلية على ما عند الجمهور من عدم تعلق النفس في عدد الاجسام
الى ان يقال بتعلق نفس بمجموع الافلاك يحركها الحركة السريعة واخرى
لمجموع فلك الثوابت وما تحته يحركها الحركة الوسطية واخرى للمجموع المجموع
والمائل يحركها الحركة الشرقية وحينئذ يحتاج ان هذا الاحتمال مخترع المحشي
ولم يذهب اليه احد حتى يستقيم رده بانه يستلزم اما الاخلال بما ذكر فكلا الاحتمالين
باطلان بطلانا ظاهرا لا يذهب الاحتمال الاول بالجملة بطلانه ما جعله لازما له

والاكان اجزاؤها المختلفة الطبائع اه قال بعض الفضلاء ان كان المراد
بالبسيط ما ذكره فلا يصح ابطال بدله بالكرة في قوله الافلاك كلها بسائط
جميع الافلاك الكلية والجزئية فيلزم ان يكون الممثلة المركبة من تدوير
وخارج المركز والمتمم بسيطا بهذا المعنى وليس كذلك لانهم صرحوا بان
الافلاك انواع منحصرة في كل واحد منها في شخص وصرح العلامة في
شرح المطالع بان المجموع عنهما الذي كلا منحصر في شخص وان صور نوعية
كل من تلك الاجسام مخالفة بعضها ما ذكروا في سائر الافلاك من الاختلاف
راجع اختلاف اللوازم وانهم صرحوا بان لكل من التدوير وخارج المركز
صورة نوعية مختصة به من الكل المخصوص والمقدار المخصوص وغيره
لكل من الامور المختصة الدالة على اختلاف تلك اللوازم التي هي الصور
النوعية عندهم فلو فرق بينهما اضطر الى ان الافلاك الجزئية فيلزم
ان لا يندرج الفلك الاعظم وفلك البروج في موضوع القضية فلو
يقصد بما ذكر شمول الحكم المذكور لهما وهو امر بعيد عن الاذهان السليمة
والطبائع المستقيمة وايضا ما ذكره من الدليل عام لجميع الافلاك
كليا او جزئيا وفيه بحث لم يختار ان المراد بالبسيط ما ذكره وان
المراد هو ان جميع الافلاك الكلية والجزئية بسائط قوله فيلزم ان
يكون الممثلة المركبة من التدوير والخارج المركز والمتمم بسيطا
قلنا لم لا يجوز بطلان اللازم فان كل ممثل فلك واحد حقيقي بسيط
وكل واحد من الاربعة المذكورة بعض منه لا فلك برأسه ولا يلزم ان
يكون تلك الاربعة مختلفة الحقائق لجواز ان يكون ابعاضا من
امر واحد طبيعي متفق الحقيقة والافلاك التي صرحوا بانها انواع منحصرة
في شخص الافلاك التي يكون كل واحد منها موجودا واحدا طبيعيا
برأسه لا ابعاضا لفلك واحد طبيعي كالتدوير ونحوه ولا يلزم من اختلاف

حركتهما اختلاف حقيقتهما لان حركتهما ليس اثر المبادي التي هي النفس المتصل
بالمتحرك بل هو كعضوين من اعضاء الحيوان الواحد يحرك ذلك الحيوان بما
رادته كل منهما حركة مخالفة لحركة الآخر ولو كان اختلاف حركتهما لاختلاف
لكل واحد منهما لاختلاف حقيقتهما لاختلفت حقائق ابعاض كل فلك
حيث يكون حركة ما حول المنطقة سريعة وبطيء ما يشابه قطب الى حول
القطبين ولان ان الشكل والمقدار صورة نوعية فان الشكل من الكيفيات
المختصة بالكميات والمقدار من الكميات والصور النوعية من الجواهر و
اختلاف الشكل والمقدار في ابعاض الموجود الواحد الطبيعي لا يوجب اختلاف
طبايعها كما لا يخفى فيه نظر لانه لو كانت البسايط المخالفة الحقيقة
في اجسامها الطبيعية وكان الفلك مركبا منها فلا يخلو اما ان يكون
منها امتزاج بحيث اذا تحرك الفلك المركب منها بالاستدارة خرج بعض
البسايط عن حيزه الى حيز بعض آخر مخالف له في الحقيقة ام لا والاول
يقتضي خروجه عن حيزه الطبيعي وذلك لا يكون الا بالحركة المستقيمة فلا شك
ان المحدد واجب انها غير قابل لها وما اورده الشارح على هذا من جواز
تحركه بالحركة المستديرة مدفوع بما سبق ولكنا نقتضي ان يكون البسايط
التي يتجمع منها مقدار حركة الفلك المركب منها بالاستدارة في حيز بعض آخر
موافقة مع ذلك البعض في القوة ومن يكون الفلك المذكور مركبا من طبقات
لكل طبقة حقيقة واحدة فالجهة تتحدد بالطبقة المحيطة ولا دخل للطبقة
المحاطة في تحديدها على ان التركيب ح يكون بان يحيط هناك طبقات
محيطة بعضها بكل طبقة حقيقة اخرى ومتعلق بمجموعها نفس واحدة ولم
لا يجوز ان يتعلق بمجموع الافلاك الثمانية نفس واحدة فتحدد
سائر الجهات ان ارادت الافلاك لا يكفي في تحديد سائر الجهات فذلك لانا
في ان يكونا على ما قصد لتحديدها ويمتنع حركته اليها كما يمتنع حركته

الى جهتي العلو والسفل وان اراد ان سائر الجهات يتحدد بدون الفلك وليس
الفلك علة لتحديدها اصلا فذلك باطل قطعا لان الجهات المذكورة اجزاء سطح
الفلك او خط او نقاط باقية فكيف لا يكون للفلك دخل في تحديدها واذا
كان للفلك دخل في تحديدها ويمتنع حركته الى جهة فيتخذ الفلك في تحديدها لم
فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء في هذا المبحث او يلزم
من ذلك ايضا ان لا يكون الفلك المركب من تلك الاجزاء محدد الجهة لامتناع
حركة محدد الجهة واجزائه اليها بالضرورة وقد فرض محددا لها هف وهذا
القدر كاف في بطلان اللازم نعم لا يلزم من ذلك ان يكون الجهة محددة قبل
الفلك فالاولى ان يترك ذكره ويقال فيلزم ان لا يكون الجهة محددة بالفلك
وقد بين في موضعه انها انما يتحدد به هذا لكن النظر في الاول انظر فيه بحث
فان القوم ذهبوا الى ان الانفعالية لا يجوز ان يكون مبدأ للفعل في الاولين اظهر
كما ذكره الشارح قال الشيخ في طبيعيات الشفاء فصل في تقرير الافعال و
الانفعالات المنسوبة الى هذه الكيفيات الاربع ان لهذه الكيفيات افعالا وانفعالا
منسوبة اليها تركة في جميع الاجسام فمنها ما هي للفاعلين ومنها ما هي للمنفعلين
فاما التي للفاعلين فمنها ما ينسب الى البرودة ومنها ما ينسب الى الحرارة ومنها ما ينسب
اليهما جميعا فالمنسوب الى الحر مثل التنضيج والطبخ والشي والتبخير والتدخين والاشتعال
والاذابة المنسوبة الى البرد مثل التفجيج ومنع الطبخ ومنع الشي ومنع التبخير والتدخين
ومنع الاشتعال ومنع الذوبان الذي هو الاجماد ومنع الانعقاد وهو كل
والتذرية واما الامر المشترك بينهما فمثل تعقيد وعقد كثير من الاجسام كا
لحديد والنحاس فان كل واحد منهما يعقد بالحر والبرد ومثل العقد والتجمير واما
الامور المنسوبة الى الكيفيتين فهي انفعالات لا غير فمنها ما هي بازاء هذه
الافعال الصادرة عن الكيفيتين الفاعليتين مثل قبول النضج وقبول الطبخ و
مثل الابتلال والانشواء والتجمر والتبخر والاشتعال والذوبان والانعقاد ومنها

مالبس بازاء هذه الانفعال الحر وذكر ما يناسب احدى الكيفيتين والاخرى اما
لليابس فمثل الانبلال والنشو والانتفاخ والميعان وللرطب مثل الغوص والاجابة
الى النشو وما لبس يناسب احديهما الى الاخرى فمنها ما هو للرطب وحده ومنه
ما هو لليابس وحده ومنه ما هو للمركب منهما فاما الذي للرطب وحده
فمثل الانضمام وسرعة الانفصال والذي لليابس فمثل الانكسار والارضاض
والتفتت والانعقاد وامتناع الانفصال بعضه والالتصاق بغيره واما الذي
للمختلط فمثل الانتزاع والانطراق والانضغاط والانعصار والتبلد والتكرج
والاسلاء والرفع هذه هي الانفعالات والانفعالات التي تصدر من بسائط هذه
الكيفيات وتركيبها صعودا ونزولا قوله فيكون قابلة للحركة المستقيمة اقول لك
ان يشير على انها لا تقبل الحركة المستقيمة لانها قابلة للحركة المستقيمة فاما الحركة
المستقيمة اما الى جهة الفوق او الى جهة التحت وكلاهما محالان عليها اما
حركتها الى جهة الفوق فظ واما حركتها الى التحتانية الى جهة التحت فلان بين كل واحد
منها وبين جهة الفوق بعد محدود معين ساوٍ في جميع جوانبه كيف لو
تقرب منها جانب اخرى وبالعكس فيمتنع دنوه اليها وبعده عنها فكيف
يمكن حركته اليها وكذا الحكم جهة التحت لانه لو تقرب احد جوانب واحد من هذه
التحتانية منها يبعد جانبه المقابل للذي تقاربت عنها وبالعكس فلا يمكن ان تقرب
جميعه منها ولا ان يبعد جميعه عنها فكيف يستقيم حركته اليها قوله وقد
يجاب بان الطبقة الزمهريرية باقية فيها فيحتمل ان يكون بعض الافلاك حارة
وبعضها باردة والباردة باقية فيها فلذلك لا يصل اثر حرارتها الينا لا يريد بلغ
ذلك من دليل قوله لانا نجد على اجلادها ما يصل اليها فيشتعل اذ ذوات
الاذناب تنعقد في كرة النار انما ثم تمدورا كما نقل الشارح قوة النار
لم تمتنع من نفوذ الادخنة فيها فجاز ان لا يمتنع من حركة الادخنة الى محدبها
فالاولى ان يقال ولا يخرج النار عنها اذ يبطل على الادخنة بناءً على انها واقف

فيها
فلا يصل الادخنة الى محدبها فيخرج النار بها عن الكروية قوله فان اثبتم
لكل جزء عنصرا يعني استفاده عدد العناصر من ازدواجات الكيفيات الفعلية
والانفعالية انه يعلم منها بعد ان علم ان البسيط العنصري لا يخلو عن الفعلية
والانفعالية انه اربعة اقسام الى اليابس او الرطب والبارد واليابس
او الرطب واما ان كل قسم منها عنصر واحد بالنوع او عناصر متعددة
فلا دلالة للازدواجات عليها فلا بد مما ذكره المعترض لانا نختار ان المراد
بالحرارة ما هو اعم من الشديد وغيره ولا يحتاج الى ان يثبت ان طرفي الحرارة
انواع العناصر اذ لا تدعي انه يستفاد من انه واجبات الكيفيات ان العناصر اربعة
انواع وكيف يستفاد منها ذكر وهو انها ان يجوز انواع كثيرة مشتركة في
واحد من الحرارة مثلا واذا لم يثبت بجزئية الحرارة انواع العناصر لم يرد قول
الشارح انكم ان اثبتم لكل واحد عنصر الزم انه لو وجبت العناصر على الاربعة
وان اثبتم لبعضها دون بعض لزم الترجيح من غير مرجح فيه اقول فساد
هذا وانا اقول فساد ما ذكره الشارح طاهر اما اولا فلان الترجيح من غير مرجح
باطل بعد اذ حاصل ما ذكره انهم اثبتوا الحرارة التي في نهاية الشدة عنصرا واحدا
هو النار وما بين الحرارة عنصر اخر وهو الهواء ولا شك ان نهاية الحرارة حد
من حدودها فاثبات عنصر واحد له كل الحد دون سائر الحدود ترجيح بلا مرجح
فكذا اثبات عنصر واحد لسائر الحدود المذكورة دون جميعها مما يبطل فيها
نهاية الحرارة ايضا ترجيح بلا مرجح واما ثانيا فلانها الحدود الحرارة عند النقوم
اعني مرتبتها انواعا لا فرادا بنوع واحد كما زعم الشارح قوله فمرد من بخارات
الارض لو كان حصول تلك القطرات مرة بعد اخرى بجدد من بخارات الارض
لا سقف في محل نقل فيه البخار كعوذ الصخرة ولبس كذلك قوله لجواز ان يتحرك
الابعد الى مكان الاقرب فيه بحيث لا يبطل لحركة الابعد الى مكان الاقرب
وجد فان الاجزاء القريبة من الماء ليست متصلة بالاجزاء القريبة والا لكانت

ما دام ابدا يكون بينهما جسم آخر لا محالة فاذا تحرك الجزء القريب الى الاناء تحرك
الجسم المجاور له لامتناع الخلاء لا الجزء البعيد الذي جنبه وبين الجزء القريب جسم آخر
فعند الجواز ان يكون البرد المحسوس اولا ان يكون حاصلا من مماسة الهواء
الجزء النافذ من سطح الاناء لا من الجزء الثاني منه فان اجزاء سطح الاناء اقرب الى الغاية
اشد تبريدا كما لا يخفى **قوله** تبريد الاناء للهواء ليس اعظم من تبريد الارض الجمد لما
جمد اذ الاناء المذكور اشد تبريدا من الجمد ولذلك تركب القطرات ولا تركب على الجمد
فلا يبعد ان يكون اشد تبريدا من الارض الجمدية ايضا على ان الهواء المطيف
بالارض الجمدية في صميم الشتاء بارد جدا والهواء المطيف بالاناء المذكور في
تلك البرودة فيكون اقبل للتجمد البرد فانه كان اقبل للسيولة البرودة من البارد
الا يرى ان الماء اسرع انجمادا من الماء البارد والبارد اسرع انجمادا من الاجمد **قوله**
فيقتدي بولي الثلج يصير الهواء ابيض ان اراد ان هواء كرة البخار يصير ابيض فنعم
لكن انقلاب الهواء ماء في الكرة الزمهريرية لانها وان اراد ان هواء الكرة
الزمهريرية يصير ابيض فممنوع لانه لما انقلب ما شاء الله من الهواء الذي في الكرة
الزمهريرية ماء وبرد تحرك الهواء المجاور له لامتناع الخلاء فيحصل فيه سخونة
بواسطة الحركة **قوله** ونعم الصحو ابيض من نعم المطر ان اراد ان كرة البخار ابيض
فمن لكن الانقلاب ليس هنا وان اراد ان الكرة الزمهريرية ابيض فممنوع نعم يحدث
فيها بعد المطر سخونة ما بواسطة حركة الهواء كما مر ايضا **قوله** حيث يصير
حجارة صلبية قال بعض الفضلاء لابطال الجواز ان يكون تحجر الماء لاجزاء ارضية
مختلطة بتلك المياه المتحجرة ويغوص الماء وينفصل وينعقد الاجزاء الارضية لانا نقول
انعقاد الاجزاء الارضية والاجزاء المائية كيف يكون في الزمان القصير الذي
ربما ينعقد احيانا دفعة ولان الاجزاء الارضية اذا كانت في هذه الكثرة فلم شاهد
والعجب انها اذا انفرزت قبل الوصول الى المواضع المخصوصة التي ينعقد الحجر فيها لم يتحجر
في خاصية تلك الارض فيها قوة معدنية شديدة التأثير في التحجر وقد شوهد

وقوع بعض الحيوانات في معدن الملح والكبريت وانقلابه في زمان ملحا او كحله
وادعى ان بعض الحيوانات اذا انغمس رجله منه في موضع فيه قوة معدنية تحجره
فذلك يجوز ان فوائده وهو حيث ولا يخفى عليك ان ما ذكره يقتضي عدم تمام الجواب
الاول اذ للسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الارض التي يغلي فيها انقلاب
الماء حجرا قوة شديدة التأثير في التحجر يحيل اجزاء ارضية لتلك الماء ويعقدها
وقعد فانهم لم يدعوا ان تكون في بعض الاراضي قوة معدنية محيلة جاعلة صورة
الى صورة اخرى فلم لم يجوزوا ان يكون فيها قوة مميزة من كيفية الى كيفية
في زمان يسير ببقاء الصورة النوعية فلا بد لنفي ذلك من دليل حتى يتم ما ذكره
وعليه بحث اذ لو صح ما ذكره من ان التحجر مخصوص بالمنفعل محصور في الارضي
لم يلزم منه انقلاب سبب التحجر لاحتمال ان ما جعل حصول الحجرة من مجموع الاجزاء
المائية والارضية لا بانعقاد الماء فلا يصح ذكره دليلا على ما جعل دليلا عليه
نعم لو ثبت ان الماء بعد انضمام الاجزاء الارضية اليه ينعقد لكان دالا على ما ذكره
قوله واستدل الشيخ في الاشارات وفي الشفاء وهو اثبات جزء الهواء وبين
النار خصوصا بين النار وايضا جعل الغول فيه يصعد وسيأتي فيه بالمكث
ثم استدل على جسم النار وقال في الاشارات ان النار حارة فلا يخلو اما ان يكون
حارة رطبة او حارة يابسة لا سبيل الى ... انها لحي غيرها فاذا
كانت حارة رطبة فهي من جواهر الهواء واذا كانت من جوهر الهواء لزم
ان يكون مكانها مكان الهواء فلزم ان لا يكون النار حارة من جهة الهواء
لاجزاء فهي اذن حارة يابسة وقد يشكل على هذا الاخير ان الهواء نفسه
اذا سخن ارتفع عن هذا الهواء المحيط ... ويطلب
مكانا فوق مكان الهواء وهو مع هذا اشبه بالماء من الهواء فالماء دائما
يصعد الى المحيط فان الى المحيط هو سبب ان يكون النار حارة من جهة
هذا الهواء الذي جزؤه ليس بمحيط ... من طبيعته فالماء ... موجودة

في المكان اذا سخن فانه يهبط بعض جزء الماء والهواء جميعا ذهبا الى فوق وكالهواء
نفسه اذا سخن فما كان من الهواء اسخن من سائر الهواء فهو هارب بعض جزء
المصدر لسخونته فيصير الحيز الذي ليس بالمطلوب اي كان من طبيعته الحيز المذكور.
عنه لا محالة يطلب ذلك والذي يحقق هذا انه وان كان ليس من طبيعته فهو
لا محالة حين اخذ الحرارة فيكون حينئذ ما هو موضع الحرارة من اخص حيز الهواء ولا
شك ان حيز النار فيكون النار عن الهواء في الطبع والهواء المتسخن وهو يطلب
عن حيز الهواء كان الماء المتسخن يطلب غير حيز الماء ولكن ذلك الحيز لجسم آخر
لا محالة زمان تخرج منه الكيفية الغريبة للماء والهواء عن حيزه كالسهو يطلب شيئا حيطا
من نفسه وفي طلبهما جزءا اخر اثبات جزء من الجسم اخر هو النار قوله فسره
ما الالوان لدولا ضوء اسهو قال بعض الفضلاء استعمال الشفاف في هذا المعنى
ما يبيع سواء جعل مجازا فيه او جعل اصطلاحا اخر عن غير ما نقل من الشفاء
فان الشفاف ما لا يمنع الشعاع من النفوذ فيه فالحكم على هذا التفسير
بكونه سهوا بناء على الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه
سهو قال الشيخ في كتاب الشفاء في بيان احوال القاروره الاشفاف بالحقيقة
عدم الالوان كلها فانه يدل على ان اطلاق العادة على الزجاج وامثاله
ما الملون ضعيف اطلاق على سبيل المجاز دون الحقيقة وفيه بحث اذ لا نم
ان ما نقله عن الشيخ يدل على ان اطلاق الشفاف على الزجاج الملون مجاز
وانما يدل عليه لو اراد الشيخ بالملون المعنى المشهور منه وليس كذلك بل اراد به معنى
آخر كما صرح به في طبيعيات الشفاء بقوله فانا نعني بالملون ما اذا قبل وراءه
عليه جسم لم يحصه الى البصر وعن الملون بهذا المعنى هو الشفاف بالتفسير المذكور
في الشفاء فلم يكن للشفاف غيره معنيان بل اطلاق الملون بمعنى آخر وكان
من فسر الشفاف بالالوان لم يجر على هذا فلا يكون سهوا ولا ينتقض
بالزجاج الملون لانه ليس ملونا بهذا المعنى قوله متحركة بحركة الفلك قال بعض

الفضلاء قد يقال يجوز ان يتعلق بذوات الاذناب وما يشبهها نفوس
محركها على موازاة المعدل ما ذكر في حركة النار بمتابعة الفلك قال الفاضل
الشريف في شرح التذكرة ذوات الاذناب قد يتحرك من الشمال الى الجنوب وبالعكس
ولا دلالة على متابعة الاثير للفلك الا حركتها النفوس يتعلق بها ويحركها وفيه
بحث اذ تعلق النفس بذلك الدخان الذي يشتعل بالنار ويحترق بعيد
جدا مع تقدير تعلقها به وصيرورته حيوانا متحركا بالارادة فقدرته على
حركة مساوية للحركة اليومية في السرعة بعيد منه والظاهر ان سبب حركته
من الشمال الى الجنوب مثله هو ان احتراقه يستلزم خروج بعض اجزائها
اللطيفة عنها وخروج تلك الاجزاء عنها يستلزم نقلها ونقلها يستلزم حركتها
الى السفل وما بقي فيها بعد اجزاء اللطيفة مائل الى العلو والحرارة المقتضية
للصعود لا يتحرك الى السفل بالاستقامة بل يتحرك اليه بالتدريج كما يتحرك
اليه الشهب فيتصور بذلك الحركة من المعدل اذ تقرب منه فيزيد تارة الى الشمال
وتارة الى الجنوب اخرى بواسطة بطوء تلك الحركة فيجد المتحرك عن الناظر
لا يحس بكون حركتها ما يميل الى السفل فتامل قوله مما يشاهد ولا دلالة
ظاهر على ان كرة الاثير متحركة بالحركة اليومية قال بعض الفضلاء يحتمل ان
يكون الحركة اليومية لذوات الاذناب مستندة الى نفوسها وان يكون
الحركة الاخرى الشمالية والجنوبية عرضية بما يعد من جسم اخر من العناصر
الاربعة فان الانحصار فيها غير معلوم اذ الهواء هو الذي يكون فيها ذوات
الاذناب يحرك بحركة قسرية وان لم نعلم القاسر على التعيين فلا دلالة فيما
شاهده على حركة كرة الاثير حركة يومية لمتابعة الفلك كما هي مصوره
فصل من ظاهر صاحبه هناد الشاهد ما استدل بما شاهد على وجه
كرة الاثير ممنوع بانه يجوز ان يكون هناك جسم غير العناصر الاربعة يحل
محل ما ذهب القوم الى انه فوق كرة الهواء كرة الاثير استدل بما شاهد ظاهر الا

متحركة تبعا للفلك وهاهنا شاهد يدل على ذلك فان اشتعال الدخان
الدسم الذي هو مادة ذات الذنب يدل على وصوله الى النار وحركته السريعة
المساوية للحركة اليومية يدل على انها مشايعة للفلك اذ ليس لحركتها السريعة
هذه المرتبة وجه وجيه غير ذلك قوله والهواء حار قال بعض الفضلاء قال
صاحب المواقف انا لا نم ان الهواء حار بل هو بارد رطب وانما يستفيد
الحرارة من اشعة الشمس المنعكسة اليه فلذلك كلما كان الهواء ابعد من الارض
كان اقل حرا وهكذا كلما زاد ارتفاعه تزايد حره ويظهر برده حتى يصير
زمهريرا في غاية البرودة فلم قلتم ان تلك البرودة الشديدة في الهواء ليس
له بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الارضية التي صارت اليه بعدتها الطبيعية حتى لم
يصل اليها الانعكاس فيه ذلك ان القوم بنوا ما ذكروه على التجربة واستقرار
ان البرودة يقتضي الثقل والكثافة والحرارة الخفة واللطافة وان الهواء اذا
كان مساويا بالماء او ازيد منه في البرودة يجب ان يكون ثقيلا وخفيفا مثله
او ازيد على مقتضى تلك التجربة والاستقراء الذي يفيد ظنا غالبا بالحكم اضعف
ويقبل الخ ابن كحرب لمن الله ولي عنهم في هذا المقام افادة التعبير
بحجة الظن الغالب كما ذكر في امثالها وفيه بحث فان البرودة لو كانت
مقتضية للثقل والحرارة للخفة كانت الطبقة الزمهريرية مثله ثقيلة بالنسبة
الى الهواء الذي تحته ولا شك ان يخف بلطفه والثقل بسبب برده فاذا بال
الطبقة الزمهريرية انها طفى على الهواء الاخف منها والاخف منها رسب فيها
والاولى ان لا نم ان البرودة مقتضية للثقل مطلقا وان الحرارة مقتضية
للخفة مطلقا فان النار كثيفة مستدعية حاصلة الى التحت وخفه الى الفوق
ولا يلزم من عروض البرودة للخفيف ان يصير ثقيله متحركا الى التحت لجواز
ان يبقى مع ذلك خفيفه ويكون متحركا الى الفوق غاية الامر ان يصير
حركته الى الفوق بطيئا وكذا لا يلزم من عروض الحرارة للثقيل ان يصير خفيفا

متحركا الى الفوق لجواز ان يبقى مع ذلك ثقيله ويكون متحركا الى التحت حركة
بطيئة اذا تحرك اليه والطبقة الزمهريرية وان كانت باردة بالنسبة
الى الطبقة التي تحتها لا تخرج بذلك عن الخفة واقتضاء الفوق بين الطبقات الخفيفة
التي للهواء نفسه هي ما للطبقة الزمهريرية والطبقة التي تحتها يصير احر
منها بواسطة انعكاس الاشعة كما حقق في موضعه واذا كانت الطبقة
الزمهريرية خفيفة مستدعية الفوق لم ترسب فيما تحته لان ذلك حركة الى
التحت وهي مقتضى الثقل لا الخفة فهذا سبب عدم رسوب الطبقة الزمهريرية فيما
تحته واما سبب عدم طفو ما تحتها عليها مع ان احدهما يحتمل ان يكون
لاختلاف اجزاء ما تحتها في تلك الحرارة الضعيفة العارضة له فان تلك الحرارة
بصعود شيئا فشيئا بحسب البعد عن الارض اذا بلغ الى قرب الطبقة الزمهريرية
يصير خفيفة جدا لما بين في موضعه ولما كانت الطبقة الزمهريرية اكثف
مما يليها من الطبقة التي تحتها لكونها اقل حرارة منه بواسطة ضوء مع
الحرارة العارضة وفضل حرارته عليه فلا جرم لا يقدر على الطفو
فيها والطفو عليها وكذا الحال في سائر اجزاء ما تحت الطبقة الزمهريرية
فان لكل طبقة يعرض فيه اكثف مما تحتها وفضل حرارة ما تحتها عليها
قليل جدا فلذا يعسر ما تحتها على الطفو فيها والطفو قوله رطب لشهادة
نحو قال بعض الفضلاء قيل القول برطوبة الهواء بناء في القول منهم بان
مخالطة الرطب باليابس يفيد استمساكا في الشكل لان في مخالطة الماء
بالتراب لا يفيد ذلك وجب بانهم لا يتفقون على ان كل رطب مخلوط باليابس
يفيد استمساكا بل انما قال ذلك من فسر الرطوبة بسهولة قبوله الاتصال
والانفصال وهو لا يقول برطوبة الهواء واما من فسر الرطوبة بسهولة قبول
الاشكال وتركها فذلك القائل برطوبة الهواء فيقول ان اختلاط بعض الاجسام
الرطبة واليابسة يفيد ذلك وهذا لا ينافي بينهما كما في الزجاج قال بعض

المتصلة بالعدم حكموا على بعض الاجسام في مقام نفي اللون والضوء عنه
بكونه شفافا قال الشيخ في الاشارات اعلم ان استضاءة النار الساترة لما
وراءها انما تكون لها اذا علقت شيئا ينفصل بالضوء عنها ولذلك اصول
الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا تحجب ما خلفها وتحجب ما فوقها من مصباح
وربما كان انحرافها ويجعله اكثر من حجم الشفاف فهي لا تكون لها لون الشيخ
للانسان ونحوه فذلك لكثرة والصنوبرية … صحة النار فيتبين من هذا جميعه
ان النار البسيط شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركب التي تكون
منها الشهب استحالة تامة شقت فظن انها طفئت انتهى كلامه ومن نظر في
هذا الكلام يظهر له ان الشيخ استعمل الشفاف هاهنا في مقابلة المرئي و
الملون والمضيء حيث قال اولا ان استضاءة النار بسبب اختلاط اجزاء ارضية
لها فتستحيل بالضوء ولذلك كان المواضع التي كانت النار فيها قوية كانت
شفافة لا تحجب ما خلفها وقال ثانيا فيتبين من هذا جميعه ان النار البسيط
شفافة فجعل الشفاف مقابل المرئي الذي لا يكون لجوهرا ومضيئا كيف و
المقام لبيان مقام بيان ان النار لا يمنع نفوذ الشعاع مطلقا بحيث يحتمل
ان يكون ملونا ومرئيا كالزجاج ولذلك قال الامام في شرح المقصود
من هذا الفصل بيان ان النار غير ملونة ولا مرئية ويدل عليه كلامهم
المحاكمات سخف فظن انها طفئت وغابت عن الحس فظن انها انطفئت
فمن تتبع الاطلاقات على نحو ما قلنا … ان اراد بالشفاف ما لا يكون
ملونا ولا مرئيا ولذلك قال العلامة الرازي في المحاكمات سخفت وغابت
عن الحس ونفرع بحكم ان الشفاف خال عن الضوء السواد والبياض
وعن كل ما ينبو سطحها من الالوان كما وقع في المواقف فانه يدل على ان
اراد بالشفاف ما لا يكون ملونا ولا مرئيا ولذلك قال العلامة الرازي
في المحاكمات سخفت وغابت عن الحس ونفرع بحكم ان الشفاف خال عن الضوء

السواد والبياض وعن كل ما ينبو سطحها من الالوان كما وقع في المواقف
فانه يدل على اطلاق الشفاف على غير ملون فيصح ان يحمل ما ذكر على اصطلاح اخر غير
ما ذكر في الشفاء اذ لا كلام ان الشيخ بصدد التفسير في ذكر الكتاب ويحمل اطلاق
الشفاف على الزجاج الملون المبني على الاصطلاح المذكور في الشفاء دون
هذا الاصطلاح او يحمل النفوذ فيما ذكر في الشفاء على النفوذ الكامل فيكون
المعنى انه لا … لان الزجاج الملون لا يكون فيه نفوذ تام ويكون
اطلاق الشفاف عليه بطريق التجوز لقربه من الشفاف الحقيقي وفيه بحث اذ الشيخ
اراد بالملون هاهنا على ما صرح به في الشفاء بعد ذلك فانا نعني بالملون ما اذا
جعل وراء مرئي لم يره البصر وغير الملون بهذا المعنى هو الشفاف بالمعنى
المذكور في الشفاء لا الاصطلاح آخر كما حسبه ولا نعم ان نفوذ الشعاع في الزجاج
الملون غير تام بل الظاهر ان نفوذه في الزجاج الملون وغير الملون لو وجد
متفاوت وبين الملون كثير منحصر في منع نفوذ الشعاع فيه يكون اطلاق الشفاف
عليه مجازا اصله الاولى بالملح منه معنى النار فان قلت لا شك ان النار
اذا لم تتشبث بما يحرقه لا تبقى فقد كثرا في الهواء بل انما تنقلب هواء او يطفو
عليها فكيف تتصور ان تبقى دائما او مدة طويلة طبقة ممتزجة من نار
وهواء وما ذا الا تنقلب النار التي فيها هواء وان لم تنقلب هواء الم لا يطفو
عليه مع ان النار تقتضي الطفو على الهواء بالطبع قلت تتصور ذلك بان
الارضية الرسمية الغليظة التي هي مادة ذوات الاذناب وشبهها اذا
قرب من كرة النار ووصل راس هذا الدخان اليها تتشبث النار به وتحرقه
متولدة الى ان يبلغ الى اسافل الدخان المذكور كما اذا وضع شمع مطفي تحت
مصباح بحيث يصل دخانه الى المصباح تتشبث النار بالدخان وتنزل
الى ان يبلغ الى الشمع ولما كانت النار اخف من الدخان الغليظ المذكور
يكون الدخان المذكور تحته في كرة الهواء واذا بلغت النار اليه تتشبث وتحرقه

في كرة الهواء فلا محالة تختلط النار بالهواء ما دام تحركه فاذا دام دخان طردا
هناك كانت النار ممتزجة بالهواء واذا نابع تصاعد الدخان المنبسطة
الى كرة النار بغير الامتزاج المذكور على حسبه قوله الثانية الهواء الغالب وهي
التي تحدث فيها الشهب فان قلت ما سبب كون صعود الشهب في طبقة
هي تحت طبقة تحدث فيها ذوات الاذناب وما يشبهها وفي اي حكم ان
الهواء في هذه الطبقة اكثر مما في الطبقة الاولى حتى قال الثانية الهواء الغالب
قلت يحتمل ان يكون سببه رقة الدخان الدسم الذي هو مادة الشهب
وغلظ الدخان الدسم الذي هو مادة ذوات الاذناب وما يشبهها
فان الرقيق اطوع للنفوذ الى الاعلى واذا تحرك كان من لدن ان لحقت اما فيلها
يكون تزعلها مع مادة الشهب اكثر فيكون احتراقها تم فيها [illegible] ماخذه
احتراق الغليظ ولذلك يرى نار الشهب منزلة جدا ولا يرى نار ذوات
الاذناب واخواتها كذلك ولما كانت مادة الشهب انما كان احتراقها بسبب
وسر النار ويتولد في هذه الطبقة اقرب فيكون الهواء غالبا فيها على الهواء
الكائن في الطبقة الموضوع بينه وبين قوله لد طبقة واحدة قال بعض الفضلاء الذي
يختلط بالبال انهم لم يجعلوا الماء طبقة كما جعلوه للهواء والارض لانهم نظروا
في اعتبارها الى تأثر الاجسام تأثيرا معتدا به في نظرهم [illegible] كون [illegible] الا
منشأ للاحكام المختلفة الظاهرة وعدم كونها منشأ لها كطبقات الهواء
فان بعضها منشأ لتكون ذوات الاذناب والنيازك وما اشبههما و
بعضها منشأ لتكون الشهب وبعضها منشأ لتكون الصواعق والرعد
والبرق والسحب وبعضها خال عنها او سبب كون الماء ما يجري الناس [illegible]
بحيث يعدونه حقيقة اخرى كالطين فان الناس يفرقون بين التراب
والطين ويعدون الطين حقيقة مغايرة لحقيقة التراب ويثبتون لها
احكاما ويعبرون عنها باسم خاص واما الماء فليس لها اقسام لها احكام

مختلفة ظاهرة ومغايرة عند الناس بمثل التغاير المذكور في الطين الا انهم
سمى ما اسرى باسم واحد ولا يفرقون بين ما يختلط بالاجزاء الارضية وبين
ما يختلط بالاجزاء الهوائية وما يخلو عنهما فلذلك لم يجعلوا لها طبقات وانه
امكن ان يعتبر باعتبار ما ذكر وغيره بحيث ان الاجزاء الهوائية لا يتوقف
في الماء حتى يكون طبقة من الماء مخلوطة بها ثم قد يتصاعد من الماء اجزاء رشية
بواسطة الحرارة او غيرها ويختلط في الهواء لكن ذكر في الطبقة الاخيرة
من الهواء انها طبقة الماء ويتوقف الاجزاء الرشية الكائنة في الهواء فيكون
بواسطتها الحرارة الغريبة فيها وقد يكون بسبب اختلاط الاجزاء الارضية
ايضا لا يتوقف زمانا يعتد به في الماء حتى يعد به في الماء حتى يعد الماء المخلوط
بالاجزاء الارضية طبقة من الماء بل ربما يرسب فيها سريعا اذا وقعت فيه قوله
اذ لا لم يخل الارض في زمان من الازمنة عما يرده هذا المنع ضعيف لان
ما فيه هو مجاورة الامور البارده كالثلج والجمد والماء البارد وامثال
ذلك ويختلف بعض اجزائه عن مجاورة تلك الامور غير مجاور قوله في مقاطرته
الحقيقية قال بعض الفضلاء المقاطرة بالشمس اي اذا كان مركز جرم
الشمس على طرف واحد من اقطار فلك البروج الذي مركزه مركز العالم فانه
يخسف القمر كلما قاطعها فالواقع في شرح التذكرة قولهم [illegible] ان الارض
في الوسط لان الظلال [illegible] مع استقامة الخط الواصل بين مركز الشمس والارض
فلو لم يكن مركزها مركز العالم [illegible] بما ذكره يختلف
الارض في المقاطرة الحقيقية بل في غيرها [illegible] ان الارض ليست مائلة
الى جهة اخرى فيها بين الجهات التي ذكرناها انتهى كلامه [illegible]
انخساف القمر في مقاطرته الحقيقية دليل على ان الارض في الوسط غير مائلة
الى جهة من الجهات الست وما ذكره في الحواشي يدل على عدم خروج مركزها من الجهات
الاربع جهتي المشرقين وجهتي الرأس والقدم دون خروجها الى جهتي المغرب [illegible]

المركب و بعض هذا لم يلزم انخساف القمر بالكلية في بعض المناظرات لجميعه
اذ يوجد قطر لا يكون مارا بكرة الارض وا وقع المبادى في طرفه هذا القمر
لم يلزم وقوع القمر بالكلية في ظل الارض حركة المرمي اسرع لا يلزم من كون
حركة المرمي الى جهة حركة الارض اسرع من حركة الارض ان يكون حركته ابطأ من
حركة المرمي الى خلاف جهة حركة الارض في الصورة المفروضة وانما يلزم ذلك لو
كانت حركة الارض محسوسة اما اذا كانت حركتها بواسطة البطء المفرط
غير محسوسة فلا الاولى ان يقال اذا كانت حركة المرمي اسرع من حركتها لزم
ان يكون بعد المرمي الى جهتها عن الرامي اكثر من بعد المرمي الى خلاف جهتها عنه
في الصورة المفروضة وليس كذلك قوله هي تابعة مع جميع ما فيه افول حركة
ما في الهواء بواسطة حركتها اي ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون
الحركة عرضية وله يحكي ان الكبير مساو للصغير في تلك الحركة كالاجسام الموضوعة
في السفينة المتحركة وكما ان يكون الحركة قسرية حاصلة من مصادمة بعض
اجزاء الهواء مع ما فيه وح يكون حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الحجر الصغير لان
تحريك الهواء الكبير اعسر من تحريكه للصغير ثم ان قسم الركن لا يمنعه الهواء
عن النزول كالحجر اذا رمي في الهواء المتحرك وتحرك بحركته قسرية لا عرضية ولذلك
لو رمي الحجر الكبير والصغير في مهب الريح وتحركا بحركتها كانت حركة الصغير اكثر
واذا كانت حركتهما قسرية كانت حركة الكبير ابطأ ولا يتم الجواب
الحكم بشفوف الارض يوجب الحكم بان لا ينخسف بها خسافا اصلا لجواز ان لا
يحجب الارض البسيط نور الشمس عن القمر ويحجب الارض المخلوط ببعضها نورها
عنه قال الشيخ في طبيعيات الشفاء فنقول ان هذه العناصر الاربعة لا يوجد
جملتها الكلية الا الاربع والاصغر والسكر ما خلا الارض فقد يشبه ان يكون
لها الالوان لكن لا يلزم ان يتبع ذلك فنقول ان اللون الموجود للارض انما يوجد لها
بعد امتزاج بالمائية وغير ذلك فيصلح لذلك المركب ان يكون بجونه جونه و

ديغو المركب فيه سبيل الاحصاء ومنه الارض الخالصة فلكمنا لا نعرفها خالصة من اللون
وكما يعرفها الشفاف فتخال الاصوب بالاجسام البسيطة ان لا يكون لها
لون حتى قال رها حاصلة ان الاحمرى حصري ان لطيفة وانه لو كان لها
لو كانت شفافة غير ملونة لعرفي في شيء من اجزاء التربة الارضية شفاف
ولكان حكمها حكم الماء والهواء بان كل واحد منهما اذا اجتمع فلا يعبر فيه
البصر فانما يرى بالملون عاد اذا اجتمع وانه عرضي لم يرو الى البصر
اذا امتلأت بالزنج والاسفيذاج بظهر هناك اجزاء ارضية في الاسفيذاج المذكور
بحث يحوزان ينقلب المفرقة بعد تاثير الزنج والاسفيذاج فيه الى الماء والارض
والهواء الخبر ان يكون فيه شيء من ذلك كما ان الحرارة النارية اذا اثرت
في ماء العفرين فيظهر فيه اجزاء هوائية بها انقلب الماء اليها ولا يلزم من ذلك
ان يكون في الماء اجزاء هوائية فاذن لا يلزم من ظهور تلك الاجزاء في المرئ
بعد تاثير الزنج والاسفيذاج فيه ان يكون تلك الاجزاء حاصلة فيه وكيف
يكون النار موجودة في المركبات ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي
يكون المركب موجودا فيه مع صغر حجمها ومجاورتها للاجزاء المائية ولعدم
وجود العناصر بالتعذر في المركبات لا يتمشى تحليل المركبات الى ما ذكر احدها
نعرض في الياقوت مثلا وان كان في غاية الصغر نكون ياقوتا
فالياقوت بتمامه ياقوت من غير ان يكون بعضه منه نارا اصلا وذلك
ذهب المحققون الى ان البسائط العنصرية حاصلة في المركبات الواحدة
الحقيقية كما صرح به بهمنيار والشيخ وقد استدل على انها ليست حاصلة
بالفعل في المركبات بينها حيث قال في طبيعيات الشفاء قد اجمع الناس على ان
الامتزاج لا يكون الا اذا كانت البسائط محفوظة ولو كانت محفوظة
على حالها لا كان يوجب اجتماعها للحس او غلظه بل المركب انما يحس بسائط
حساده معدودة حتى لو كان يحس البصر في غاية القوة على الادراك

بالحقيقة

لما زاد يرى بدل اللحم ماء ونارا او ارضا ونحو ذلك ثم منه فيجب ان يكون اللحم لحما
بل بحسب رؤية انسان اسنان هذا كله مدو وهو صريح في ان البسايط
العنصرية ليست موجودة في اللحم ثم قال الشيخ وقالوا اذا ان اخرجها وكلا
هما قال الفاضل يعني لا يصلح ان يقال انها حي ولا الفاسد وابلغ فيه قال
الشيخ ارسطو بعد ذكر ان الممتزجات ثابتة بالقوة او قال لكن الممتزجات
نوعيتها ثابتة وهي بالقوة المنفعلة التي هي الصورة لم يعن انها تكون موجودة
بالقوة تكون لها رهبة وانها اشبه كلهم وحاصل ما حمل الشيخ ما نقل
عن ارسطو عليه انه اذا انقلب الممتزج كامنة يبقى في هيولى الممتزجات
صور من شانها ان ينفعل فيها الكثرة واسطة مانع من فعلها وهو الصورة
اللحمية لا ينفعل فاذا زال الصورة اللحمية بالتروح والا يبقى فعل تلك الصورة
في الهيولى مثلا عند انقلاب الممتزجات كما يبقى في مادة الجزء المائي صورة
من شانها ان يجعل تلك المادة ماء بانه يحتمل اذا لم يكن لها مانع من هذه
الافعال فيها انه اذا وجد مانع من التبريد لصادفه النار لم يجعل المادة باردة
واذا جعل وجد مانع من السيلان كمضادة البرد الشديد لم يجعلها
سيالا لكن اذا وجد مانع من جعلها ماء كوجود الصورة اللحمية لم يجعلها
ماء فاذا زال هذا المانع ولم يعرض هناك مانع آخر يجعلها ماء وكذا في
مادة الجزء الناري والهوائي والارضي حيث يبقى في كل واحدة منها
صورة من شانها ان ينفعل فيها اذا لم يكن مانع من جعلها الا تلك الصورة
اللحمية مانعة من فعل كل واحدة من تلك الصور في مادتها فعلى ما حققه
الشيخ يكون مذهب المشائين ان صور البسايط محفوظة في المركبات ان
هيولى هذا يقع صور ممنوعة عن الفعل فيها محفوظة حتى اذا زال المانع يجعل
الصورة التي في مادة الجزء الناري مادتها نارا والتي في مادة الجزء الارضي
مادتها والتي في مادة الجزء الهوائي مادتها هواء والتي في مادة الجزء

المائي مادتها ماء وعلى هذا وجد انقلاب المركبات الى العناصر الاربعة
بعد زوال الصورة الحاصلة بواسطة الامتزاج التي هي المانعة عن عمل الصور
الكامنة في هيولى الاجزاء العنصرية ثم الشيخ ذكر مذهبا آخر يليق بالمزاج
في قديم زمانه فهو ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض يبلغ
ذلك الى ان يخلع صورها ولا يكون لواحد منها صورة الخاصية ويلبس صورة
واحدة فهو ذكر بيان طويل لا يطول بذكره والفرق بين هذا المذهب
مذهب المشائين على ما حققه الشيخ انه يبقى في مادة كل واحد من البسايط
صورة خاصة بها غير عاملة فيها المانع على مذهب المشائين ولا يبقى فيها
الصورة المذكورة على هذا المذهب على هذا المذهب لا يبطل وجه انفكاك
المركبات بعد بطلان الصورة التركيبية الى العناصر الاربعة بخلاف
المذهب الاول فان قلت اذا وجدت صور البسايط بعينها
اذا لم يكن عاملة لم يصح تعريف الصورة بالجزء الذي يكون المركب بالفعل
تحت تعريف المذكور الصورة المعينة للمادة العاملة فيها وكذا لفظ
الصورة موضوعة بازائها ولذلك عبر الحكيم عنها حال النزاع عن العمل انها
بقوة لا ماء الصورة كما نقل الشيخ عنه هنا وسميتها حال الخلاء عن العمل
بالصورة باعتبار ما كان او ما يكون فان قلت بعض نوع الصور
باثارها فاذا كانت صور البسايط غير عاملة مع صورة المركب
لم يكن لها اثر في المركب فكيف يعلم انه موجودة فيه قلت يعلم وجودها
فيه بانه يظهر اثارها بعده بطلان صورة المركب بالتروح والانبوع
كما حققه الشيخ في بيان ابطال المذهب الحادث في المزاج
قال الحكيم الانواع المتوالدة ما هو اعم من ذكر وهي في جواز وجود النوع
المتوالد بحيث لو توقف كل فرد منه على فرد آخر لم يحصل احد من هذه
الافراد لا يمكن حصول فرد منه في اي يحصل فرد منه حتى يحصل فرد آخر ثم

ان حفظ العقل فيها معينا ويجوز ان يحصل من قوة آخر فوق كل الاجزاء آخر
وهكذا ولما فرض ان يكون افراده غير متناهية لا يتعذر ان يحفظ
جميعها بهذا التفصيل ولا يظهر له فساد ذكر بهذا النظر اما اذا له حفظ جميع
افراد جملة وتذكر ان حصول واحد منها بدون حصول واحد آخر سابق
عليه ممتنع وان الاحق لكم اللاحق لكم جزما بامتناع حصول شي منها وقد مر
لذلك نظاير يحصل الكيفية واحدة بالنوع مثله يكون الجزء المائي فكيفما
كالجزء الناري الذي يكون متكيفة بها لا يتفاوت في الشدة والضعف وكذا
لكل في سايرها فان قيل كيف يتصور التشابه بهذا المعنى في المركب من اجزاء
المختلفة المزاج كبدن الانسان المركب من القلب الذي في غاية الحرارة
من الدماغ الذي في غاية البرودة فانه لا يتصور هناك التشابه من اجزاء
الممتزج بالمعنى المراد من اجزاء الممتزج الذي اعتبروا تشابهها الاجزاء
العنصرية كانه قد توهم ان الاجزاء التي هي العناصر وليس معنى تشابهها تشابه
كل جزء مقدار منه مع الآخر بل تشابه كل جزء عنصري من حيث هو كل مع الآخر
كذلك ولا شبهة في ان الاتحاد في النوع لا يقتضي ان يكون كل جزء من اجزاء الكل
فرد من النوع متحدا في النوع مع كل جزء من اجزاء فرد آخر من ذلك النوع
كالبلول المتحدة الافراد في حقيقة البلولة فان كل جزء من فرد منها ليس
متحدا مع كل جزء من فرد آخر منها فعلى هذا ان كل الجزء الناري من بدن
الانسان من حيث هو كل فان اجزائها متحدة مع حرارة كل الجزء الناري
منه كذلك في حقيقة الحرارة المخصوصة فلا تفاوت اجزاء افرادها هذه
الكيفية لا في الاتحاد في تلك الكيفية فان التشابه على هذا المعنى تشابه كون
كل جزء مقداري من احد المتشابهين متحدا في الكيفية النوعية مع كل جزء
مقداري من الآخر اذا لم يكن اجزاء المركب متفاوتة المزاج وتشابه قد
يكون كذلك بل يتفاوت بعض الاجزاء المقدارية مع بعض كما اذا كان اجزاء

المركب المقدارية مختلفة المزاج ومع هذا التفاوت لا ينافي تشابه كل العناصر
مع الآخر مثلا فيه بحيث اذ مرجعها اعتبر من تشابه كل العنصر الا ان
كل مرتبة من مراتب الكيفية المزاجية لا توجد في الجزء الذي من المركب يوجد
في الجزء المائي منه مثله وبالعكس وكذا الحال في ساير الاجزاء العنصرية لكل
صنف المركب ولو اعتبر بالتشابه ذلك الكل المجموع مركبات مختلفة لكون
مجموع مجموع تشابهها بهذا المعنى فان كل مرتبة من مراتب الكيفية المزاجية
لها حاصلة في الجزء الناري مثله من هذا المجموع حاصلة في الجزء المائي و
الهوائي والارضي منه ايضا وبالعكس مع انه لا شك ان مثل هذا المجموع ليس
متشابهة في المزاج فالاولى ان يقال المراد تشابه المزاج في الكل ان يكون
متشابهة في كل جزء من اجزائه مما يتحد من مزاج واحد سواء كان ذلك امرا او
امرا طبيعيا كخلطة يا قوت او جزء امر واحد طبيعي او صناعي من حيوان
فان الصورة المائية تنفعل فقيد بتحكيمه قال بعض الفضلاء قال المص
في شرحه للاشارات الدليل على ان الصورة غير مادتها بتوسط الكيفية
ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منها عن الآخر وانفعال
البارد من الحار انما هو في الصورة المائية وهي مبردة بالذات فلولا
ان تاثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها وقال في
نقد المحصل ويحكى ان الفاسد هو الكيفية والمنكسر هو محلها ولذلك
يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد واذا امتزجا وكان من غير حصول صورة
بين فيهما فلو تنفعل منهما لو نسبي كلامه تناقض ضمن هذا كلامه ورد
لا ينافي بعيد ان النظر الجليل يشهد على ان يكون الماء البارد ينفعل عن
الماء الحار عند امتزاجهما ولو كان الماء فاعله كان الفاعل صورة لا كيفية
والمص جرى على هذا في شرح الاشارات والنظر الدقيق يقتضي ان ينفعل
الماء البارد عن حرارة الماء الحار عند الامتزاج المذكور ولو كانت الحرارة

فاعلم ان كان الفاعل الكيفية او الصورة والمص اختار ذكرها في هذا البرهان
قوله لا يتصور الا باحالة كيفيتها اه اقول ان الكيفية التي ادعى انه لا يتصور
اعداد المادة الا باحالة فيها كيفية محسوسة من جنس الحرارة والبرودة
كما يشعر به قوله فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة حتى كان اعداد
الماء لقبول الحرارة بحصول كيفية قريبة من الحرارة المعدة فيه ويحكم انه
لو كان كذلك لتسلسل الكلام الى تلك الكيفية الغريبة من الكيفية المعدة ويحتاج
اعداد الماء لقبولها لحصول كيفية اخرى من هذا الجنس فيه وبينهم اعداد
المادة لقبول الصورة بحصول كيفية من هذا الجنس فيها الا اعدادها
لقبول الكيفية وان اراد الكيفية الاستعدادية من حرارة النار في مادة
الماء فلا يلزم شيء من المحذور وانما يلزم ذلك لو كان في الكيفية المعدة هذا
وان شئت تحقيق هذا المقام الذي يزل فيه اقدام الافهام فاعلم ان اعداد
كيفية مادة كيفية اخرى لقبول الكيفية انما يكون في زمان لا الف لا في ان
المصادفة الاترى ان الماء المجاور للنار يسخن بعد حين لا في اول وهلة
المجاورة فاذا امتزجت العناصر وحاذت اجزاؤها زمانا لائقا يستعد
مادة كل منها في ذلك الزمان لقبول كيفية مناسبة للكيفيات المعدة
مع بقاء كيفياتها المحسوسة فيه ثم لما تم الاستعداد زال عن مادة كل منها
كيفيتها المحسوسة وقام بها كيفية تناسب الكيفية المعدة ثم تحرك كل
منها كيفية الى ان تشابه كيفياتها تفصيله يحصل في مادة الجزء المائي حرارة
ضعيفة لتحقق ما انه يتوقف عليه حصولها وهو مجاورة النار
زمانا لائقا ويحصل في مادة الجزء الناري برودة لتحقق ما يتوقف
عليه حصولها وهو مجاورة الماء والارض زمانا لائقا ثم لما كان
الجزء الناري بعد اهون من الجزء المائي وكان مجاور المدر ... بتقويه
حركته في كيفيته ح وكان الجزء المائي ابو منه وكان مجاور المدر زمانا لائقا

لكن

لكن يحرك كل واحد منهما في كيفيته الى ان يشابه في الكيفية وحتى حصلها الجزء
الهوائي والارضي ولا يرد على هذا ما اورده الشارح من انفعال المادة
ههنا ليس الا باستحالتها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية
كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الانكسار عين انفعال الكيفية
عن الكيفية باستحالة وانما قلنا لا يرد ذلك لان تاثير كل واحدة منهما
في مادة الاخرى باعداد المادة لقبول الكيفية المناسبة للمعد فهو كان الاعداد
قبل انكسار صورتها كما ذكرنا فلا يلزم ان يكون الغالب حال الغلبة مغلوبا
ولا ان يصير المغلوب غالبا ولا يرد عليه ايضا ما اورده بعض الفضلاء
من ان الاعداد مقدم على وجود المعد فلا يلزم كون المغلوب غالبا لان صورة
كل كيفية معدة للمرتبة الضعيفة من كيفية اخرى متاخرة وتلك المرتبة الضعيفة
معدة للمرتبة الاخرى من الاولى اضعف منها وهكذا الى ان ينقطع الحركة ويصل
الى الشيء الذي هو الكيفية المتوسطة المتشابهة نعم ههنا شيء وهو
ان المعد لا بد ان يكون له مدخل في المعلول من حيث وجوده وعدمه
فاذا كان صورة كل كيفية معدة لتحصل الصورة التي يستلزم اعدادها
لانفعال المادة في كيفيتها الذي هو انكسار الصورة وزوالها ويكون
بزوال الصورة كل كيفية علة لزوال الاخرى فيلزم الدور وانما قلنا له كيف
هذا ايضا لان المعد حسب ما حققناه امتزاج العناصر الباقية كيفيتها
تماما على صرافتها زمانا لائقا والمعد له هو الكيفية المناسبة للكيفية المعدة
فاذا انضم الامتزاج في الزمان المخصوص المذكور بانقضاء ذلك الزمان
حصل المعلول الذي هو الكيفية المناسبة ولا يتوقف حصوله على انكسار
سورة كيفية العناصر حتى يلزم الدور بل انكسار سورتها مع حصول
الكيفية المناسبة للمعد في ان واحد كما ان زوال البياض عن الجسم وحصول
السواد فيه في ان واحد ... بمقتضى السواد والتنافر بينهما

فوارسخ فالوى ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها
على صرافة كيفياتها منضوة معها سند معه تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة
ووجود كيفية اخرى متوسطة عنها من اجزاء تلك الاجزاء المتضوة التي
خلطت كيفياتها الصرفة به فعل ولها انفعال بكون وسفاقه في الا سهوله
فكيف يليق كيفية متوسطة متشابهة في الكل واما ثانيا فلانه لا يرد عليه
ذكر لان اجتماع العناصر مادامت باقية على صرافة كيفياتها بلا فعل وله
انفعال على ما حققناه معدلان يحصل في مادة كل واحد منها كيفية
مناسبة لذلك كيفية متشابهة في الكل حتى يرد عليه ما المذكور ثم اجتماعها
كذلك ثانيا ثالثا يستدعي الى تحرك مادة كل واحدة منها في الكيفية المناسبة
الى الكيفية المتشابهة في الكل واذا انتهى حركتها الى الكيفية المتشابهة حتى
مادة كل منها تلك الكيفية سواء قال بعض الفضلاء قيل المراد بالتشابه
في المزاج ان يكون لكل جزء من اجزاء العناصر من المزاج بقدر ما يكون
للاخر مثله فيمتنع ان يكون للجزء المائي من الحرارة ما يكون للجزء النارئ
وهكذا وقد صرح الكل المحققين بانه لابد في التشابه ان يكون الكيفيات
الفائضة باجزاء العناصر متماثلة في الشدة والضعف غير متفاوتة
فيها وهذا فيه بحث لان الدليل الذي استدلوا به على ثبوت المزاج يدل
الكيفية الواحدة المذكورة فهو واحد بحسب المناسبة بين المفيض والمستفيض
الذي لابد منه في الافاضة انما يتصور في صورة الافاضة اما فهم الصور
النوعية من المبدا على المركبات المزاجية اذ انبثت الكيفية المزاجية
الواحدة بين اجزاء المركب انه يحصل المناسبة بين المركب المستفيض
والمبدا المفيض في الوحدة اما يدل على ثبوت المزاج الواحد في اجزا
المركب مطلقا حتى يلزم ان يكون ذلك واحدا بالنوع اصلا اذ المناسبة
بين المفيض والمستفيض التي لابد منها في الافاضة متحققة في صورة الاتحاد

وان كان اتحادا لا بالنوع ويكون المناسبة في الكيفية النوعية كاف
في الافاضة دون غيرهم هي ما يدل عليه بتمهيد فضله من البرهان
فليس لهم دليل دال على تعيين الكل في من الاتحاد على انا نقول نفسر معنى التوسط
بكون الكيفية بحيث يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار
وكذا في الرطوبة واليبوسة يدل على ان لا يكون الاتحاد بالنوع الذي
اقتضاء التغير بالتشابه بالمعنى المذكور معتبرا في الكيفية الفائضة لان
هذا التغير يتحقق في صورة الكيفيات المتماثلة المتفاوتة في الشدة
والضعف شرط ان يكون كل واحد من المنفعلة متدرجا تحت مطلق
الكيفية الفاعلة مثلا يكون برودة الماء منكسرة كسرا يصدق عليه
مطلقا الحرارة ولا يكون واصلة الى حد سخونة النار ففي هذه الصورة
يتحقق التوسط بالتفسير المذكور ولا يتحقق الاتحاد في الكيفية النوعية
لان الحرارة ليست حقيقة نوعية عندهم لا يقال تحقق التوسط بالمعنى
المذكور لا يدل على عدم اعتبار الاتحاد في النوع في الكيفية المزاجية لا قيد
التشابه المعتبر بالتغير المذكور معتبرة في تفسير المزاج ايضا لانا نقول
انهم صرحوا بان قيد التشابه ليس للاحتراز بل لتحقيق الماهية فان
قيد التوسط يخرج ما يمكن ان يخرج منه فلم يكن التشابه احترازا
عن المتوسط بالمعنى المذكور فظهر بما ذكرنا ان القول بكون التشابه عبارة
عما ذكرنا فو المعقول بكون التوسط مخرجا لما يمكن ان يخرج بالتشابه
لظهور ان الاولى احق من الثانيه وايضا فقولهم ان انكسار تضاد الكيفيات
واستقرارها على كيفية متوسطة واحدة يوجب ان يحصل لتلك
العناصر المختلفة الى مبدأها الواحد نسبة ما بسبب ان يفيض عليها
صورة او نفس يحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة الكاملة في
النفس الفائضة لمبدئها اشبه يدل على ان الاتحاد الذي اعتبروه يتفاوت

الكيفية
فبعضها اشد وبعضها اضعف فهذا لا يتصور الا اذا كان وحدة
الوحدانية قابلة للشدة والضعف بان يكون بعضها اتحادا في النوع
كما اذا كان انكسر والانكسار اشد وبعضها اتحادا الا في النوع كما اذا لم
يكن كذلك والاشبه في ذلك الاتحاد بالنوع الذي اراده وبالتشابه المعتبر
بالتفسير المذكور لا يتصور فيها التفاوت المذكورة فتامل وفيه بحث
اذ الظاهر من كلام القوم بما نزل عندهم من تشابه اجزاء العناصر في المزاج ان
الاجزاء العنصرية لا تختلف فيه بان يكون الاجزاء النارية مثلا احر من الهوائية
او المائية ابرد منها الى غير ذلك ولم يريدوا الا ان الاجزاء كل ممتزج واحد متنوع
نوعا واحدا من الكيفية المزاجية كما حسبه فان اختلاف اعضاء الحيوان
الواحد الذي له صورة واحدة في الكيفية المزاجية ضروري فان العظم نوعا
منها والدم عنده نوعا اخر وكذا العظم واللحم الى غير ذلك والقول فيه انه لا اخفاء
في ان الصور النوعية تتبع الكيفية فان الماء اذا اشتد حرارته ينقلب هواء
والهواء اذا استولى عليه البرودة ينقلب ماء واذا اشتد حرارته يصير نارا
او النار اذا انتقص حرارته ينقلب هواء الى غير ذلك فقد ذهب القوم الى ان
الصور النوعية العارضة على المركبات العنصرية ايضا تابعة الكيفية
العارضة للاجزاء العنصرية المركبة هي منها التي لا يكفي في حدوث الصورة
الواحدة بالعدد اتحاد كيفية الاجزاء العنصرية بالنوع كما ان الامر ان
كيفية الاجزاء العنصرية كلها واحدة بالجنس في الجميع وبالنوع ايضا
ولا يعرض لجميع تلك الاجزاء صورة واحدة بالعدد وان كثرت في الشيئين
المتحدين في نوع واحد من الكيفية المزاجية كقطعتين من ياقوت ليس لهما
صورة واحدة بالعدد بل ربما طال ذكره الى ان يعرض للاجزاء العنصرية المتصلة
المتجانسة كيفية واحدة بالعدد بان يعم تلك الاجزاء كيفياتها ويعرض
لجميعها الكيفية واحدة بالعدد فمن شبيه صورة واحدة بالعدد وسواء كان

الاجزاء المعروضة في تلك الكيفية متحدة في النوع كقطعة ياقوت متشابهة
فان مزاج ابعاضها نوع واحد مختلف فيه كون في ان مزاج اعضائه
انواع مختلفة بعدد لا يعضها اخر ولا يذهب عليك انه لا يلزم من تشابه
الكيفية العارضة للاجزاء العنصرية ان يكون الاجزاء العنصرية متشابهة
في الكيفية بمعنى ان الاجزاء المائية مثلا لا يكون ابرد من الاجزاء النارية
والنارية احر منها بل على ذلك من احد اخر واما قلنا لا يلزم ذكر الاحتمال
ان يكون الاجزاء العرضية لتلك الكيفية البسيطة مختلفة ويكون
الاختلاف بان الاجزاء المائية مثلا في الممتزج ابرد من النارية
ما صح النجح على فساد هذا المذهب قد اوضح الشيخ على فساده في طبيعيات
الشفاء بوجوه ولو كان هذا الرأي حقا لكان المركب اذا تسلط عليه
النار وفعل فيه فعله متشابها فلم يكن التمييز والانتشار عنه الا متيح
فاطر متحجر لا ينبت على النار السنة والى متيح ارضي لا ينحط الفته الى آخر ما ذكره
قال بعض الفضلاء قال العلامة في شرح المواقف و يبطله ايضا ما حكيناه
من حكاية التمييز والانتشار لان اختلاف ما يخرج فيه اي في المركب عند الامتحان
يدل على اختلاف الاستعداد فيها اي في المركب من تلك الاجزاء يعني اذا وضعنا
منها قطعة لحم مثلا يتميز الجسم ما هو متقاطر والى ارضي لا متقاطر قد دل
ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقاطر وعدمه اذ لو
كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد
دليل اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها وان اختلاف اللازم
يدل على اختلاف الملزوم وفيه بحث لانه ان اراد بالاستعداد الامكان
الذاتي فلا نسلم ان الاتفاق فيه يستلزم الاتفاق في التقاطر وعدمه و
انما يكون كذلك لو استجمع تلك الاجزاء شرائط التقاطر دون البعض
الاخر قلنا فلم لم يكن متقاطرا دون الاخر وان كان الكل مشتركا في

امكان التفطر وعدمه وكون الوضع في الفريح والابيض شرطا كان
فيه مع وان اراد به الكيفية المستقلة بنفسها كون الانعقاد فيه يستلزم
الانعقاد في التفطر وعدم الاكون تلك الكيفية من لوازم الماهية مع كيف
مع انها موجود خارجي عندهم من لوازم الوجود الخارجي وايضا ما ذكر
منقوض باجزاء العنصرية الواحد او نقول ان بعضها ينقلب عنصرا اخر
وبعضها اخر فانا نات هذا انقلب بعض الهواء الى الماء وبعضه الى النار
فدل ذلك على ان اجزاء الهواء متفاوتة في استعداد المائية والنارية ونحوه
واذا كانت منفصلة لكان الكل ماء او نارا الى اخر ما ذكره وفيه بحث اذ يختار
ان المراد بالاستعداد بها القوة الباقية في الممتزجات على ما نقل الشيخ في طبيعيات
الشفاء عن المعلم الاول بقوله ثم قال ارسطو ان المعتبر في المادة حسب ما نقلناه
عنه انفا ونوضح ذكر بالقوة الفعلية التي هي الصورة لا الاستعداد المعتبر
في المادة حسب ما نقلنا عنه انفا ونوضح ذلك ان الممتزجات عند حدوث
الامتزاج اربعة اقسام نار وهواء وماء وارض ثم اذا امتزجت و
تفاعلت وخمدت كل واحد منها عن كيفية الخاصة به وحصلت في المجموع
كيفية بسيطة وانقلب الممتزجات المذكورة نوعا من الانواع التي كاللحم
مثلا لم يبق هناك ماء وفان الاجزاء التي كانت ماء بقي اسم لكن بقي
في تلك الاجزاء قوة المائية حتى اذا بطل اللحمية صارت وبقي صدا في هذه
الاجزاء بحيث اذا لم يكن مانعة كانت واذا وجد مانع عن كونها ماء
كاللحمية لم يكن ماء ثم اذا زال ذلك المانع عادت ماء والمعلم الاول عبر عن ذلك
بقوة الماء والشيخ فسرها بالصورة وحكم بالصورة امر كاين في الاجزاء
المذكورة مقتضيا الذكر كان فيها امرا مقتضيا لكونها باردة فاذا وجدت
امر مانع عن البرودة كمجاورة النار زال البرودة ثم اذا زال المانع عادت
باردة وكذا في الاجزاء النارية والهوائية والارضية واستدل الشيخ على وجوه

المذكورة في الاجزاء العنصرية التي صارت نوعا اخر بما نقلنا عنه في صدر
هذه الحاشية حاصلة انه لو لم يكن الصور باقية فيها بل يكون كلها متساوية
ولا يكون لبعضها قوة المائية مثلا وفي بعض اخر فاذا فعل النار فيها
فعله متشابها لم يصر بعضها ماء وبعضها ارضا لكن لما فعل النار فيها فعله
متشابها يصير بعضها ماء وبعضها ارضا ولا يتوجه عليه ما اورده المعترض
لانه اعتبر تشابه فعل النار فيها لجملة فاذا كانت فيها الصور المذكورة فانه اذا
بطل اللحمية بفعل النار عاد كل بعض من الاجزاء الى ما كان قبل حدوث اللحمية
فالى ما كانت نارا عادت الى النارية والتي كانت ماء الى المائية وكذا
الهوائية والارضية وعلى هذا ينبغي ان يحمل الصور في قوله مع حفظ صور
البسايط على القوة المذكورة التي سماها الشيخ صورة الاعلى ما يكون
به الشيء بالفعل لانه لا يدل على وجود العناصر بالفعل في المركبات فانه غير واقع
كما عرفت ولا يجري هذا الدليل في البسايط اذا انقلب بعضها عنصرا
وبعضها عنصرا اخر به باقتران امرين مختلفين مثلا اذا استولى على الكل
يصير نارا واذا استولى عليه البرودة يصير ماء والدليل المذكور يدل على
ان انقلاب بعضها شيئا وبعضها شيئا اخر باقتران امر واحد متشابه
النسبة اليها يدل على بقاء الصور فيها قوله اذ هو سفسطة لا يمنع البصر عن
الشغف فيه قال بعض الفضلاء يجوز ان يكون تلك الاجزاء متميزة
متفرقة حال الكون دون البرودة فلذلك يبقى في الكل دون الاول ويحتمل
ان يكون على البساطة في حالة الكون دون البرودة بسبب ان لا يكون
في الاول المماسة التامة بين اجزاء العناصر كلها بان يكون الاجزاء النارية
مخلوطة باجزاء ارضية وينتفي بجنوبها يكون كذا في الكل وفيه بحث
لان حال البرودة حال تاثير النارية وهو يقتضي التفرق وحال الكون
ينكانفت فيكون المماسة حال الكون اتم منها حال البرودة قوله كنفس

الا مرضية في الاعداد قال بعض الفضلاء فالوان المعد لفيضان الصورة او
النفس للممتزج ليس الا المزاج والمناسبة للمبدا في الوحدة بسببه وفيه بحث
اما اولا فلانه جزمهم بكون المزاج معدا لفيضان الصور والنفوس مما لا
طريق اليه لانه لا بد ان لا يجوز اجتماع المعلول مع المعد في زمان حدوث
المعد ولهذا يدل لهم برهان على امتناع اجتماع المزاج فيضان الصورة و النفس
بل نحكم حكما ضروريا بان المناسبة في الوحدة التي هي مجتمعة مع المزاج الذي
هو علة مقتضية لها مما يجوز اجتماعها اذا واحد وهنا مع الفيضان غير
ناف له فلذلك جواز اجتماع بحيث في ذلك الزمان ايضا فهو كون الفيضان
متوقفا في جميع المركبات المزاجية على شرط لا يمكن اجتماعه مع المزاج في زمان
حدوثه مما لا يدل على شمية فضلا عن البرهان على ان كلام بعض المحققين يشعر
بان الفيضان بعد المزاج انما يتوقف على كون الممتزج محلا لتعرف الصورة
وتاثيراتها فلا شبهة ان محلية التعرف المذكور لا تنافي الاجتماع مع حدوث
المزاج وفيه بحث اذ قوله لا دليل لهم يدل على امتناع اجتماع المزاج
مع فيضان الصورة او النفس ممنوع والدليل على ذلك ان محل المزاج الواحد
المقتضي لمناسبة الممتزج مع المبدا في الوحدة هو العناصر الاربعة وعند
فيضان الصورة او النفس لم يبق العناصر الاربعة بل ينقلب الى نوع
من انواع المواليد الثلث كما حققناه آنفا فلو بقي المزاج المذكور مع
الصورة او النفس يلزم بقاء العرض بدون موضوعه وهو ممتنع فعلم ان
بعد فيضان الصورة او النفس على الممتزج ينقلب مزاج لا محالة وهو
غير المزاج المعد للصورة او النفس ثم قال واما ثانيا فلانهم جوزوا تعلق
نفس واحدة بالافلاك الكلية المركبة من الافلاك الجزئية على الوجه المخصوص
بل جوز بعض المحققين تعلقها بالافلاك الثمانية بل التسعة كما مر فاجازوا
تعلق نفس بالمركب من الاجرام المتعددة الواحدة وحدة اجتماعية وحصل

المناسبة بين المفيض والمفيض في صورة ذلك الاجتماع المخصوص بدون ان يشترط
شيء يوجب المناسبة بينهما في الوحدة الحقيقية فلم لا يجوز ان يكون اجتماع
عناصر متعددة على الوجه المخصوص عند المتقدمين لكون المجموع واحدة وحدة
اجتماعية على انحاء شتى كافية في فيضان الصور او النفس من غير اشتراط شيء
مقتضيه ذلك الاجتماع من المزاج ولا فرق بين المستفيض القديم والحادث
في اشتراط المناسبة بينه وبين المفيض حتى يقال ان المناسبة ليست بلازمة
في فيضان النفوس الفلكية بخلاف صور المركبات العنصرية ونفوسها فلا يلزم
من عدم الاشتراط فيها عدم الاشتراط في المناسبة وايضا انهم جوزوا في
فيضان المزاج كون الجزء واحدا بالاجتماع فلم لا يجوز ان يكون المناسبة
في تلك الوحدة كافية في فيضان الصور او النفس فان قلت يرد ايضا
انهم جوزوا تعلق النفس بالكواكب بدون الاجسام مع انه لا مناسبة
فيها بحسب المزاج لانه كيفية متشابهة حاصلة من اجتماع العناصر
الاربع وتلك الكواكب مركبة من العناصر الثلثة النار والارض والهواء فلم لا
يجوز ان يكون كذلك في نفوس المركبات العنصرية قلنا الاولى في دعواهم ان
المزاج هو المعد في المركبات من العناصر لان المناسبة لا يكون فيها الا بسببه
فتامل وفيه بحث لان مادة الفلك ليس معدا على نفسه بل عندهم فلا يتوقف
على الاجزاء المجتمعة بحيث مزاج نفس هناك فيضانه فيتاتى فيضان الصورة
او النفس على العناصر المجتمعة عليه بل يصير مادة نوع نفسه اما وحدها
او بمشاركة غيرها وقد نقلنا فيما سبق تصريح الشيخ لجواز كلا الامرين
بخلاف الكواكب فان موادهما متقدم على ما حدث من نفوسها او صورها
فهناك يجتمع امور يفيض عليها صورة او نفس والنوع بل الصورة شرط
واما فيضان المزاج فلما طرا انكسار سورة كيفيات العناصر المتخالفة لزوال
كيفية كل منها واستعداد هذا القبول لكيفية واحدة للاجتماع العناصر وبذلك

اجتماع العناصر في فيضان المزاج فيجوز ان يقال لا يجوز ان يكون في فيضان
النفس كما يكون في فيضان المزاج ثم تعلق النفس بذوات الاذناب بحيث كما
ذكرناه على تقدير وقوعه ذكر فيجوز ان يكون مركبا من العناصر الاربعة ويكون
في قرب كرة النار لا نبات فيه ذكر كان يكون الكيفيات في الماء لا نبات فيه تركيبهما
من العناصر الاربعة فلم يثبت من ذوات الانفس مركب من ثلثة عناصر حتى يتوجه
ان يقال لا يجوز ان يكون نفوس المركبات العنصرية كذلك قوله ثم انه
يتصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة
بالقرب والبعد منه الى الاعتدال يعني ان الممتزجات المتفقة في مقادير
العناصر يتفاوت امزجتها قربا من الاعتدال وبعدا عنه بحسب تصغر الاجزاء
وامتزاجها واما الممتزجات المختلفة في مقادير العناصر فلا يلزم ان يكون
اجزاؤه اصغر وامتزاجه اكمل يكون اقرب من الاعتدال لجواز ان يكون بعده
من الاعتدال بواسطة التفاوت الفاحش في مقادير الاجزاء العنصرية قوله
ضعيف الوحدة ضعيفة وحدته ثم اوجبه الوحدة على ما قرره الشارح في
استواء العناصر على كيفيته واصابته وصول هذا الخ في المعدن والنبات
والحيوان على السواء كما لا يخفى فكيف يكون المعدن ضعيف الوحدة دونهما
ولذلك ذكر الشيخ المصري في اختلاف الاعدال نوعية الامزجة وبعدها عن الاعتدال
ولم يتعرض له قوة الوحدة وضعفها كما نقله الشارح قوله لا على امتناع وجوه
مركب آه يمكن ان يقال تساوي مقادير كيفيات الاول يستلزم تساوي ميول
بسائطه اعني ميولها الطبيعية التي فيها الكلام لان ميولها بواسطة بعض
تلك الكيفيات كما يفهم مما نقلنا من الشفاء في اثبات سبب النار فيكون الميل بحسب
الكيفية ولذلك يختلف باختلافها فاذا تساوى مقادير الكيفيات الاول في
المركب تساوى ميول بسائطه والدليل الدال على انتفاء مركب يتساوى
ميول بسائطه يستلزم انتفاء مركب يتساوى مقادير كيفياتها الاول

لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما قول الشارح ويمكن ان يكون
كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم
او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها عن احيازها الطبيعية على ما مر ففيه بحث
لان الميل لا يتفاوت بشيء من الامور الثلثة المذكورة فان الميل المذكور هو وزن
الجسم البسيط من الخفة والثقل ووزنه لا يختلف باختلاف الكم والوضع والبعد
عن المكان الطبيعي اذا لم يتبدل القوى الفاعلية الجزئية اما اذا تبدلت بها فقد
يتبدل ويتبدل تبدلها فان الماء اذا تحجر يصير اثقل لا لزيادة بعضه لا للتصغر
حجمه نعم قد يتفاوت الحركة لا الميل باختلاف الكم او الوضع اذا تفاوت في
المعاوقة باختلاف احدهما واما تفاوت البعد عن المكان الطبيعي فليس سببا
لاختلاف الحركة ايضا بل المتحرك بالحركة الطبيعية يشتد حركته ما دام يتحرك كما
نقلناه في حواشي السالفة وان ذكر في تفاوت الميل والحركة بتفاوت البعد
عن المكان الطبيعي قوله بعضها ان ما فرض انه غير متناه آه اذا اكتفى في الحكم
بهذا القدر لم يظهر تخلف لجواز ان ينفصل احد الخطين على الاخر قبل انفصال
حين كونهما غير متناهيين فان بعض ما هو غير متناه يجوز ان ينفصل
على بعض احدهما وح لا يلزم ان يكون التفاوت بين الخطين على القدر الذي
فرض نقصان احدهما عن الاخر في هذا القدر فيجب ان يزاد في تفسير الدليل
قيد يدل على عدم ازدياد احدهما عن الاخر قبل النقصان عنه قوله ان الاستحالة
انما نشأت من فرض امرين متناقضين غيره او لا يعرض مع فرض الخطين
ان يكون بين طرفيهما خط واحد لنا فرضنا امرين متناقضين بل
فرضنا ضلعي زاوية مطلقة او مخصوصة ثم فانا نجد غير متناهيين على
تقدير لا تناهي الابعاد ومن البين جواز ذلك على التقدير المذكور ويلزم من ذلك
ان يكون بينهما انفراج يكون نسبته الى الضلعين المحدودين مثل نسبة
متناه الى متناه اذا انفراج يصح ان يفرض فيه خط مساو للضلعين

المفروضتين وكل واحد منهما مستلزم لتناهي الضلعين المفروض لاتناهيهما
فوجود الضلعين الغير المتناهيين مستلزم لعدمهما وكل ما يستلزم وجوده
عدم وجوده بجملته لا محالة محال فلا تناهي الابعاد المقتضي لجواز الضلعين
يكون ايضا محالا وهو المطلوب قوله اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي
متحدة الحقيقة قال بعض الفضلاء ان ارادوا يكون حقيقة الجسم واحدة
انها واحدة في جميع افراده مع كونها ذاتية لها فحجة اتحاد حده فيه لا يدل على
الاتحاد المذكور المعتد بذلك القيد لجواز ان يكون حقيقة الجسم وحده خارجة
جنسية عن حقيقة افراده اللهم الا ان يراد بالاتحاد في الاتحاد المعتد بكونه
الحد ذاتيا للجميع ايضا وهو ممنوع وما ذكره من ان يكون هو الجائز الى اخره
حد لجميع الاجسام من حيث انه جسم فلا نسلم ذلك كيف وان يكون هو في نوع في
المعقولة فلا يكون جنسا للماكثة وان ارادوا مجرد الاتحاد والاشتراك
المعنوي فلا شبهة في ان اتحاد التعريف لا يستلزم ذلك سواء كان ذلك حدا
او رسما اما الحد فظ واما الرسم فلانه لا بد ان يكون بلازم مساو لحقيقة
الشي فوحدته واشتراكه يستلزم اشتراكها فحينئذ لا يكون المنع المذكور متوجها على
المص الا ان يحمل كلامه على هذا الاحتمال بعيد عن الصواب اذ لا يقول احد باشتراك
الجسم لفظا وان النزاع في كونه ذاتيا للماكثة وهو المطلوب بالاثبات وفيه بحث
اذ منع كون الجسم ذاتيا للماكثة من الاجسام متوجه باعتبار خواص الرازي
هناك فالجوهر عند جمهور العقلاء ذاتي للجواهر الخمسة وليس من المعقولات
الثابتة عند المص خالفهم في ذلك والظاهر ليس نزاعهم في ان الجسم ذاتي
للماكثة ام لا بل نزاعهم في ان الاجسام متماثلة ام ليست بمتماثلة فان
جمهور المشائين اثبتوا في كل نوع من انواع الاجسام صورة نوعية
خاصة به يكون مبدا للاثار الذاتية المخصوصة بذلك النوع والمتكلمون
وصاحب الاشراق انكروها قوله فان الجسم لا يمتنع الحركة والسكون عن

مر انه قد بينا في مباحث الحركة من اسفنا ان الجسم احوالا لا يكون فيها
متحركا ولا ساكنا قوله وان انه ثم انها يقتضي ان يكون جزئية وقوله مسبوقا
بالعدم ثم اقول هذا ايضا عدم لجواز ان يكون بعض افراد الحركة غير مسبوق
بالغير كما ذهب اليه الحكماء فانهم صرحوا بان الحركة الحافظة للزمان متشخص
واحد ازلي ابدي قوله لكونه انتقالا من حال الى حال ان اراد به انه لابد ان يكون
للمتحرك حال متقدم على الحركة تقدما زمانيا بينا سفره منها الى الحركة فممنوع
اذ الحركة لا يقتضي ذلك وان اراد به ان الحركة لا يكون الا مع الانتقال من حال
الى حال كالانتقال من ابن الى ابن فهي لكن ذلك يقتضي تقدم الحال المنتقل عنها على
بعض الحركة لا على جميعها لجواز ان يكون هناك متشخص ازلي من الحركة ويكون
مع اي بعض كان فرضنا منه انتقالا من حال الى حال فتامل قال بعض الفضلاء
ان قيل كيف يجوز عدم مسبوقية الحركة بالعدم مع انها توسط متشخص
بين المبدا والمنتهى لا يمكن ان يقال فيه ما يجاب عن السوال في السوح الاخر
لا ترجيح فلا يتصور فرده سعا فيه الاجزاء الغير النهاية في الماضي فهذا
التوسط وان اقتضى المبدا لكن انه يقتضي مبدا معينا جزئيا الا اذا كان
حادثا بل انما يقتضي مبدا مطلقا فجاز ان يتم التوسط الشخصي ازلية
بسبب الانتقال الغير المتناهية من المبادي الغير المتناهية وفيه بحث لو لا انه
ان التوسط يقتضي مبدا فلا محالة يكون مبدا معينا لامتناع تحقق
العام الا في ضمن خصوصية ما قال الشيخ في الشفا اتفق اهل الصناعة
على ان الجسم ليس يحتمل في الخارج فالاولى ان يقال ليس للحركة الازلية
جميعا ما هو مبدا نعم لاجزائها المفروضة مباد مفروضة كما حقق في موضعه
قوله فيكون قبل كل حركة لا الى نهاية فيه بحث اذ لو لزم ان يكون
قبل كل حركة حركة فالم يتحقق فرد من الحركة لا يتحقق فرد اخر منها وهكذا
حكم سائر الافراد فلا يمكن ان يتحقق فرد منها حتى يحصل بعده فرد اخر ثم اذ الامر ظ

العقل فيما منها يجوز ان يكون بعد فيه آخر فهكذا الاخر بعد اخر على انه لم يطلع
على جميع الاوله بهذا الموجه لم يبطل لخلف عزه بعدم حصول
شي منها واقول لانه ما سلمه المعترض لا يذهب البكران سلمه غير لازم على
المعترض اما اذا لوحظ الاه فراده اجماله وتذكر ان شيا منها لا يحصل
الا بعد حصول آخر يحكم بعدم حصول شي منها واقول لانه ما سلمه
المعترض لا يذهب البكران سلمه غير لازم على المعترض وهو الحكم بل ربما
ذهب اليه اذ ان يكون ذكر شيئا ان ثبات الحركة معنى يمنع تلك المعترضة
كما لا يخفى ثم ما ذكره انما يكون كافيا للمستدل لو تم ما استدل به على
شانها وانه الحركة او سلمه المعترض منه ذكره وليس كذلك فكيف يكفيه
ما ذكره **قوله** اي الحركة بالتفاهم اجزاء اي اراد بالحركة الحركة التوسطية
فلا نم تالفها اذ هي امر بسيط لا جزء له اصلا وان اراد به الحركة القطعية
فهي امر وهمي لا تحقق له في الخارج فلا يلزم وجود المسبوق بدون السابق
وعلى تقدير وجودها انه يكون اجزاؤها فعلية حتى يكون بعضها سابقا
وبعضها لاحقا في نفس الامر بل اجزاؤها فرضية فيكون اتصافها
السابقية والمسبوقية تابعا للفرض فلا يلزم وجود المسبوق بدون السابق
في نفس الامر فلم لا يكفي في اتصاف جزئيها بالسابقية وفرض جزء آخر بعده
في نفس الامر سواء فرض ذلك الجزء بعده او لم يفرض كما يكفي في اتصافها
بالمسبوقية وفرض جزء آخر قبلها واذا كان كذلك فجاز ان يكون
الحركة الاولية ابدية كما هو مذهبهم وح لا يلزم وجود المسبوق بدون
السابق اذ يوجد بعد كل جزء جزء اعني الحصول في الاجرام محسوس ان
اراد انه محسوس اولي بحضر واد المبصر الاول وهو المراد بالمحسوس هنا
مخصص في الاضواء والالوان عند بعد ان اراد انه من المحسوسات النافعة
فنسلم لكن لا يلزم ان يكونا موجودا في الخارج فان الجسم الكاتب يكون

معدوما فيه كما لظاهر على ان الحصول هو الوجود وقد عرفت انه امر عقلي اعتباري
فلا يكون موجودا في الخارج **قوله** والحادث اليومي مسبوق محض فيه بحث
اذ الحادث اليومي حال وجوده متصف بالسابقية بالاضافة الى ما
يحدث بعده كما انه متصف بالمسبوقية بالاضافة الى ما قبله وكما لا يتوقف
اتصافه بالمسبوقية على وجود سابقه يكون موجودا حال اتصافه بالمسبوقية
بل يكفي بعدمه عليه كذلك لا يتوقف بالسابقية على وجود مسبوق يكون مو
جودا حال اتصافه بالسابقية بل يكفي تاخره عنه نعم لو لم يوجد هناك حادثة
لم يوجد بعده حادث آخر لزم ان يكون مسبوقا محضا ووجه غير ثابت
قوله هذا الدليل راجع الى التطبيق فيرد عليه انه لا يجري في جزئيات
الحركة لعدم اجتماعها في الوجود الحادث اليومي متوقف الى الحوادث الفلكية
من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بالاخر لا الى
نهاية فيه بحث اذ لو يتوقف حدوث كل واحد من تلك الحوادث على
حدوث حادث آخر حكموا احكم الاول في انه يحدث حادث فحدث منه
حادث آخر فلا يحصل العقل في هذه السلسلة قطعا نعم اذا لا يستند العقل
حصول بعض تلك الحوادث الى بعض آخر فهكذا الآخر الى آخر وهكذا لا يقدر
على استيفاء احاد السلسلة لعدم تناهيها فلم يقض عليه باستحالته اما اذا
لاحظ جميع احادها اجمالا وتذكر ان واحدا منها لا يحدث بالفعل ما لم
يحدث واحد آخر فانه يكاد يتبادر في انه ما دام للواحد الآخر حكم الواحد الاول
لم يحصل شي منها احاد السلسلة بالفعل قال المعلم الثاني في شرحه لعيون رسالة
زينون الكبير لا يجوز ان يكون عدد ممكنة لا نهاية لها لان كل واحد منها
خاصيا او سطا فيكون معلولا باعتبار وعلة باعتبار وكل ما له
خاصية فله بالضرورة طرف والطرف نهاية فيه فهذا الطريق لا يمكن صدور
الحادث عن القديم وان استند بعض المتاخرين ان طريقا صدوره عنه

عند الحكماء وذلك ان طريق صدوره عنه عندهم ان يصدر عن القديم حركة
ازلية وهي من حيث انها في شرط من الزمان يصير معه الحدوث حادث
من حيث انها في شرط اخر لحدوث حادث اخر فان الجسم الكائن لولا الحركة
لم يصح صدور الحدوث من القديم فان قلت جميع ما يتوقف عليه الحادث
ان كان قديما لزم قدم الحادث فان كان حادثا ينتقل الكلام الى ما
يتوقف عليه هذا الحادث ويتسلسل وانتم تبينتم ان هذا النوع لا يصح
حصول شي قلت قد عرفت ان الحركة الواقعة في زمان مخصوص مع الحادث
فاذا انتفى هذه الحركة بانقضاء الزمان المذكور تم جهات تاثير الموثر
القديم في الحادث فيحدث انه واذا كان كذلك كان مبادا صدور الحادث
سعة بالزمان واستغنائه لا يتوقف على تقدمه واستغناه على حدوث امر
لانه امر يحتاج الى الزمان بل يدعى التقدم بالعقل لزمانه سلمنا ان تقدمه
وانقضاه يستلزم حدوث امر لكن من الجائز ان يكون ذلك الامر استغناء
الحركة بمحافظة كذلك الزمان فيقال استغناء هما بعدم ارادة المتحرك تلك
الحركة ويكون عدم الارادة المذكوره بواسطة وصول المتحرك الى نهاية
مسافة الحركة المذكوره ويكون وصوله اليها بواسطة الحركة الازلية
التي قد مر ان سببها ما ذا فلم يخرج البتي على انه لا يلزم من كون البارى
في زمان ان يكون ذلك الزمان شرطا له البته وعلى ذلك كان البارى
الانى لا يلزم ان يكون الان شرطا وعلى تقدير الانى منزه البارى واحد
من جميع الجهات بل هو الجبار قال الشيخ المحقق كمال الدين البحرانى في كتاب
المسمى بالمعراج السماوى بعد تثبيت اصلين من اعترفنا ان علة الاحتياج
الى الموثر هو الامكان وكذا ان الشي ما لم يجب صدوره عن الموثر لم يصدر
عنه اذا كان الفاعل لا يصدر عنه الفعل الا اذا وجب صدوره كان
حكم الفعل بالنسبة اليه على وجهين اما واجب وهو عند كامل شرط

شرط

شرط المعتبر به واما مختلا وعند فقد شرط من شروط
المؤثرية ولم يصح اثبات قسم ثالث هو امكان الفعل في حال دون
حال ويلزم عليه ان يفعل البارى سبحانه وتعالى في الازل اما ان يكون
ممتنعا لاستحالة وقوعه في الازل لكن شروطه التي ترجع الى المؤثرية
اما ان يكون لازمة لذاته او عارضة فان كان لازمة لزم قدم العالم
والا لكان حصوله دون وقت ترجيحا للممكن من دون مرجح وان لم
يكن لازمة بل عارضة كانت حادثة وعاد الكلام في سبب حدوثها
ولتقويته هذا السؤال فرق قوم الى ان جعلوا الشرطية في التاثير هو العلم
بالمصالح والمقاصد والمصالح والمقاصد مختصة بالاوقات او بامور
تقدر الاوقات وذلك تاخر التاثير لذلك لا لما يرجع الى المؤثر لذاته
ورد قليل في الاصل الاول فساد وهذا القول وفرق قوم اخرون الى اثبات
الارادة والقدرة وجعلوها الذاتيهما متعلقة بالحوادث في اوقاتها
والكلام في الارادة كالكلام في ذات المريد وسبق في الاصل الاول واما
بيان فسادوا القول بالعالم القديمة وفرق اخرون الى القول بالارادة
المحدثة وكلام هو الاضعف جدا لان الكلام في حدوث الارادة
كالكلام في حدوث الله واعتذارهم بان الارادة ليست مقصوده
فلا يحتاج الى ارادة سابقة ولو سلمناه لم ينجهم لانا نقول الارادة
لا يحتاج الى ارادة بل نقول اذا كانت حادثة كانت جايزة واحتاجت
الى مرجح فذلك المؤثر ان كان مجمع الشروط فلم لم يوجد هذه
الارادة فصدر العقل وفرق اخرون الى ان الفعل لا يصح صدوره في
الازل لوجود استكمال شروط المؤثر بل راجعا الى القابل لا الى الفاعل
وهذا ضعيف ايضا لما سبق من ان العلة المحوجة الى المؤثر الامكان
دون الحدوث وعلى ذلك يصح ان يكون جايز الوجود وان كان ازليا

الوجوه فانه للتاثير واجب الوجود فلا يجوز تخلف الاثر منه اذا جعل
الفاعل وتحاسبت شروط الفاعل وبطلان بكون الازل مانعا ومما
يجري مجرى المانع بان قالوا ان الاثر اذا وقع في الازل لم يسم اثره مفعولا
ولم يسم موثره فاعلا فقلنا لهم لسنا نخالف في العبارات وانما الخلاف في المعنى
ونحن نلزمكم ان تجوزوا ان يكون العالم ازليا جايز الوجود وان لم يسمى
مفعولا ولا موثره فاعلا ولنا نلزمكم ان تسموا وهذا موضع محتاج
الى بحث اسمي من هذا هذا كله مع ابطال الذي عدد الارادة حادثة اخرى
او تعلقها وهكذا الى غير النهاية لانا نقول اذا كان كذلك يكون كل واحدة
من تلك الارادات والتعلقات موقوف على واحد اخر منها فلا يحصل شي منها
بالفعل كما مر مرارا والجواب الاسمي ما حققناه في الكواكب السالفة في كيفية
حدوث الحادث عن القديم قال صاحب النهاية فان قلت نحن نعلم بالضرورة
ان تعلق الارادة الابد لنا علة نفسه والا لزم توقف الشي على
نفسه واذا لم يكن للفاعل امر داع الى تخصيص ذلك التعلق كان نسبته
اليه والى عدمه سواء كان تخصيص ذلك التعلق وعدمه تحصيله و
صدوره عنه وعدم صدوره سواء فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فقوله
لذلك الحد اذ الضرورة حاكمة بانه اذا كان صدور الشي ولا صدوره عن
الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه لا لمرجح من خارج قلت لا نم
صدق ما ذكرتم من القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا
اما اذا كان مختارا فلا يبعد ان يدعي العلم الضروري بصدق نقيضها
فان المحتاج الذي يستبد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيفان فانه
يبدا باكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لامر يتشوق الارادة
ذلك الجانب ويرجحه على سائر الجوانب فان قلت لا نم انه يبتدا باكل
جانب معين منه لا لامر يقتضي جانب ولم لا يجوز ان ارادة ذلك الجانب

لكونه ذكر اقرب اليه او احسن لونا او اكثر نضجا قلت معرض الكلام
فيما اشتركت جوانبه بامر هاهنا في كل ما ذكر في اما ان يبتدا بكل جوانبه
الى ان يموت جوعا فذلك بين الاستحالة واما ان يبتدا بقسم المخصوص
واعترض عليه بعض الفضلاء بانا لا نم وجود رغيف متساوي جميع
جوانبه في الامور التي ذكرت من القريب والبعيد وحسن اللون وكذا
النضج وبعض ذلك كيف فان فرضه يجب يكون البعيد بين الجائع وبين
كل جزء من اجزائه بعدا واحدا اما اذا كان المقابل للجائع احد جوانبه
فقط واما اذا كان المقابل احد وجهيه فلان البعد بينه وبين كل اجزاء
في جوانبه هو وتر لزاوية قايمة وبينه وبين مركز الرغيف لزاوية
حادة ووتر الزاوية القايمة اعظم من وتر الحادة وان فرض الرغيف متساوي
الجوانب في الامور المذكورة وان كان محالا فلنا لا يبتدا الجائع باكل
شي من جوانبه الى ان يموت جوعا اذ الحق جاز ان يستلزم محالا لا اخر
هذا ما ذكره وهذا كما ترى لا يضر بالدن (?) جوابنا عنه فذلك يمنع كلية
تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات عدم المرجح فيما ذكر
من الصورة نعم ان يثبت ذلك يكون نقضا لشكل الكلية التي ادعوا ضرو
ريتها ومجوز للترجيح في المثال الجزئي بل اثباته لا يعد ح فيما هو المقصود
عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة او ضروريتها واني لهم ذلك وفيه بحث اما اولا
فلان الفاعل المحصل لتعلق ارادته لا يخ من ان يكون مريدا بالنسبة
الى تعلق الارادة او موجبا فان كان الاول يتوقف تعلق الارادة
على ارادته او تعلق الارادة ويلزم التسلسل في الارادة او تعلقها كما
ستعرفه وقد بينا امتناعه وان كان الثاني فقد ترجح احد المتساويين
من الفاعل الموجب بلا مرجح وقد اعترف بامتناع ذلك عند الحقيقة
التي منع صدقها كلية تفضيه بدلالة لا يقبل المنع اصلا ومعقول جمهور (?)

الفلك مشاهرة علينا حيث اتفقوا على ان وقوع كل واحد من طرفي
الممكن عنا بحيث لا يمتنع ولو لم يصدق هذه القضية الكلية لما باب اثبات
الصانع فضلا عنه غير مسموع واسند الذي ذكره مدخول كما نقله بعض
الافاضل واما ثانيا فلانه لا يمنع صدق القضية المذكورة كان قول القائل
بل نقول قلت لا نم انه جنبا بالكل انه معين مقابلة المنع بالمنع وهو
غير مستقيم ثم على تقدير اشتراك جوانب الرغيف باسرها في الامور المذكورة
وابدا كلية من جانب معين منها الانخلام ووقوع احد المتساويين بلا مرجح
لاحتمال ان يكون هناك مرجح اخر كوقوع نظره اولا الى احد الجوانب او
اعتباره بان يحك بيمينه مع جنبه مخصوص وبالطبع او اذا حركها بهذا الوضع
يصل الى ذلك الجانب او اعتقاد رجحان ذلك الجانب منه في شيء من الامور المذكورة
وان لم يكن بحسب الحقيقة وبنفي الامر لا يغيره وبالجملة الامور الصالحة للترجيح في
الصورة المذكورة اكثر من ان يحصى واشتراك كل جانب من الرغيف فيها ممتنع
بل متعذر فكيف يصح ان يبنى على ذلك منع قضية ضرورية باتفاق جمهور
العلماء ثم قال ايضا ما ذكروه في القضية الكلية منقوضة بصور منها انه لا شك ان
جميع النقط المفروضة في الفلك متساوية في الماهية وكذلك جميع دوائر المفروضة
فيه متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع خطوط المفروضة وتعيين نقطتين
معينتين بان يكونا قطبين وتعيين دائرة معينة لان يكون منطقة
وتعيين خط معين بان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر و
الخطوط ترجيح مرجح من الفاعل المختار لاحد الامور المتساوية على الاخرى
من غير احد مرجح ومنها انه لا شك ان نسبة الفلك الى الحركة الى جميع الجهات
على السوية وكذا الى الحركة المختلفة المتفاوتة في السرعة مع ان كل واحد من
الافلاك اختص بحركة سرعة معينة الى جهة معينة دون سائر الحركات
ودون سائر الجهات وما ذلك الا ترجيح من الفاعل المختار لاحد الامور المتساوية

على الاخرى من غير مخصص ومنها انه لا شك ان كل واحد من الافلاك الشاملة
للارض وهي واحد من ابتداء وهي الافلاك غير الشاملة للارض المذكورة
في الافلاك الشاملة بسيط متشابه الاجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب
مع ان كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من التداوير ان كان
مذكورا فيه كالمتحيرة والقمر وبموضع معين من الفلك ان كان مذكورا
في الفلك كالشمس مع سائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص
بموضع معين من الفلك دون سائر المواضع وكذلك اختص جانب
معين من الفلك بكونه … الجانب الافقية … دون سائر الجوانب
مع تساوي الجوانب باسرها في الماهية لكون الفلك بسيطا فكل ذلك
ترجيح من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير مرجح واجاب
بعض عن النقوض المذكورة بانا لا نم ان في شيء من الصور المذكورة ترجيحا
لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير مرجح كان تعيين نقطتين للقطب
وتعيين دائرة لان يكون منطقة وتعيين خط لان يكون محورا
دون سائر النقط والدوائر والخطوط من توابع تعيين حركة فان الحركة
المعينة للفلك تمنع الا ان يكون النقطتان تينك نقطتين المعينتين والمنطقة
تلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعيين الحركة لاحد امور الثلثة
اما لان مادة كل فلك من تلك الافلاك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة
والبطؤ المعين والى الجهة المعينة اولا لانها وان كانت قابلة لسائر انواع
الحركات والى سائر الجهات لكن عنايته بالسافلة لا يحصل الا في تلك الحركة
المخصوصة او لانه تشبه كل ذلك بالجوهر المفارق الذي هو المعشوق فلا يحصل
الا بتلك الحركة واما اختصاص الكواكب والاوجات والحضيضات والتداوير
بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانما هو لتفصيل الوقت ان الفلك الذي
على نقطة مشتركة بينهما الذي هو الاوج والسطح الاخر السطح الاخر على نقطة مشتركة

بينهما التي هي كحصص ثم حصل التداوير في الخارج المركز واحد بعينه بنحو ثم
الكواكب في التداوير او في الخارج المركز واحدت فيها بغيره ولكنا لا نقول انها
بل نقول الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتداوير والكواكب
حصلت معا ولزم من ذلك ضرورة ذكر الامور في تلك المواضع ولما حدث الامور
على الوجه المخصوص امتنع الانتقال عليها لا امتناع الخروج على الافلاك هذا
قالوه وستعرف انت فيما بعد بطلان ما ذكروه في سبب تعين الحركة من الا
الثلثة وبذلك بطل جوابهم عن النقضين الاولين واما جوابهم عن النقض
الثالث فلكي جد لان حصول الامور المذكورة معا لابد فيه الترجيح لا مرجح
لان حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون سمك الفلك الخارج المركز الى
جانب منه لحصوله على وجه يكون سمكه الى جانب اخر وكذلك حصول المركز
على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب منه لحصوله على وجه يكون في جانب
اخر منه فكان حصول كل من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحا من الفاعل
لاحد الامور المتساوية على الاخر ثم ان النظر عليك ما ذكرناه فانجع في تلك
شيء من وساوس القوم الا ان تدعي ضرورة تلك القضية فذلك لا تخلص عن امثالها
جم بالتزام الشيء في التعلقات والقول بان تعلق الارادة الى احد الطرفين
يحتاج الى مرجح اخر وهو تعلق اخر للارادة متعلق بذلك التعلق وهلم
جرا الى غير نهاية وتمنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه في الامور الاعتبارية
التي لا وجود لها في الخارج وفيه بحث لان الجواب عن النقض الثالث هو ان
الخارج المركز والتدوير والكوكب لو كانت اجزاء متصلة لذلك الفلك الذي هي فيها
ولا جرم يكون بين كل منها وبين جزء الاخر من الفلك الاعظم كذا في نفس الامر في
وجه يتوجه ان النسبة بينهما لما اذا يكون هذا الوجه بوجه اخر واحدا
انا لم يكن اجزاء متصلة فان كان مثل فلك جسم واحد طبيعيا فانه يكون
هذه الامور اجزاء له بالقوة لا عرفت منها انما يكون وصارت بالفعل اجزاء

بالقوة

بالقوة فاذا لم يكن اجزاؤه بالفعل كان المجموع امرا واحدا في نفس الامر
فلا يكون هناك نسبة فيها حتى يتوجه ان يقال لما اذا يكون نسبة في
هذا الوجه لا بوجه اخر فاذا رأى المجيب بالجواب الذي ذكره ان الاجزاء الحاصلة
متصلة فيكون لانها اذا اجزاء متصلة في نفس الامر كان فيكون بينهما نسبتها
وحينئذ يتوجه السؤال كذلك مما اذا كانت حاصلة معا فانه يحتمل ان يكون
المجموع امرا واحدا في نفس الامر ويكون فيه بالقوة ولا يكون بينهما نسبة
في نفس الامر فلا يتوجه السؤال كان ذلك صحيحا وهو الذي ذكره لا يتوجه
عليه وان اراد ان الاجزاء الحاصلة مع اجزاء المتصلة لا يتصور حصولها
معا فيتوجه عليه ما اوردوه ثم التزام التسلسل في تعلقات الارادة لا يجدي نفعا
لما ذكرناه انفا من انه لو كان الشيء في تعلق الارادة لكان كل تعلق
موقوفا على تعلق اخر حكمه حكم الاول في انه يحصل تعلق ثم حصل منه
تعلق اخر يمتنع حصول الشيء منها وقد فصلنا امثال ذلك مرارا فتبع عليه
فعله فانه عدم في ذاته قال بعض الفضلاء قالوا الواحد من جميع جهات
والواحد الذي اختلط في ان الواحد من جميع الوجوه هل يصدر عنه لا تركيب
فيه بذاته ولا تعدد في صفاته الحقيقية والاعتبارية فهو المعنى الذي
اختلط في ان الواحد من جميع الوجوه هل يصدر عنه متعدد ام لا فقوله
لانه عين ذاته انما يدل على ان الباري واحد من جهة الصفات الحقيقية دون
الاعتبارية لانها التي هي عين فلا يكون ما ذكره في معرض الاستدلال
على كونه واحدا من جميع الجهات بما نقل بحث اذ بالنسبة المذكورة يجوز ان
يكون للواحد من جميع الجهات ذات بسيطة وصفة واحدة وهنا جهتان
فلا يكون واحدا من جميع الجهات ومثل ذلك يجوز ان يجعل مبدأ الاثنين
كما لا يخفى بل الواحد من جميع الجهات ما لا جزء له اصلا لا تركيبا ولا تحليلا و
لا صفة له زائدة عليه فهو كالوجود المطلق العارض للوجود الخاص

فقرر ان الوجود معنى واحد بديهي مشترك بين الوجودات وان تخصيصه
بالاضافة الى موضوعاتها انه فلا يكون شي منها وجوه عارضه لوجود
موضوعي قوله وكما المسلوب ليس السلب صفة لما المسلوب عنه بالحقيقة
فان مرجعه الى ان ليس شي شيئا وانما هو الواقع ان ليس الانسان حجرا
واما ان هذا الذي المسلوب بالانسان وصفه له وحالا من احواله وانما
هو باعتبار العقل وتعمله لا في نفس الامر كما انه اذا لم يكن في البيت
انسان كان الواقع ان ليس فيها شخص منها لان عدم شخص متصف بلى
بها وحاصل فيها من احوالها كان ثبت المقدمة الممنوعة بان الباري
تعالى واحد من جميع الجهات لانه بسيط بحسب نفس الاجزاء الذي كيبية
وبحسب الاجزاء المعنوية والتحليلية ايضا لانه لو كان له جزء مع جزء من
الوجوه يكون معللا بالجزئية انما سلسلة الوجود الى ما لا حق في موضعه
فلا يكون واجبا لذاته بنفسه فان قلت لا اجزاء التركيبية مقدمة على الكل
لا الاجزاء التحليلية فانها متاخرة عنه قلت انضاف فوات الاجزاء التحليلية
بوصف … متاخره عن الكل واما وانها انفكاكا فانا فانفي العقل عنها
وبين ذات الكل … سبقها عليه وبعد الغير … فيه قال
القارئ في النصوص وجوب الوجود لا ينقسم اجزاء القوام مقدارا ما
كان معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود واما
غير واجب الوجود وهي اقدم بذاته في الحاد البعد من الوجود وليس
له تعالى صفة حقيقية زايدة عليه والا لكانت معلولة فيكون فاعلا
وقابلا وقد مر الدليل على استحالة ذلك وما اورده الشارح على ذكر
الدليل وقد مر ايضا ولا صفة اضافية لانها … وليس
في المرتبة الاولى سوى الباري تعالى ولا صفة سلبية لما مر ان
السلب ليس صفة للمسلوب عنه الا باعتبار العقل وتعمله لا بالحقيقة فهو

ح واحد من جميع الجهات سوى الباري تعالى في المرتبة الاولى عالم وقادر
فله حيثيات جواب مرجع علمه وقدرته الى شي واحد وهو الاحاطة بجميع
الممكنات الخارجية والذهنية من حيث الاقتضاء بانه يقتضي كذا و
معه كذا ومعها كذا وكذا الى ما لا نهاية له فهو قادر على جميع
الممكنات حيث يقتضيها وعالم بجميعها من ذاته المقتضية لها لا من غيرها
كما قال القارئ في النصوص كل كمال وجودي ظاهر في ظاهريته الاولى
لكن ليس يظهر له شي منها عن ذاته داخلة في الزمان والآن بل من
ذاته والزمان الذي عنده شخصا فشخصا بحيث نهايته فعالم علمه بعد
ذاته هو الكل كلها لا نهاية له ولا احد قال في فصل آخر واجب الوجود
مبدا كل فيض فهو الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته و
علمه بذاته نفس ذاته فيلزم علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة
الى ذاته فهو الكل في وحدة لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد تكلمنا عليه فيما سبق … هناك وكشفت القناع
ما هو الحق وقد اشار المحقق الجرجاني الى ما حققناه في كتابه المسمى با
لمعراج السماوي بقوله اذا كان الاعلى لا يصدر عن المؤثر الا وقد وجب ان
يصدر عنه احدا ان لابد اما ان يكون من الجهة التي وان يصدر عنه
احدهما وجب ان يصدر الاخر ويكون الجهة التي وجب ان يصدر عنه احدهما
مغايرة للجهة التي يصدر عنها الآخر فان كان الاول لزم ان يكون من
حيث وجب ان يصدر عنه آ لم يصدر آ لانه صدر ب صدور احدهما
مثله اصدر عنه ما ليس ا وهو ب فيكون من حيث وجب ان يصدر
عنه آ لم يصدر آ لانه صدر ب ليس ا وهذا متناقض وان كان الجهة
التي صدر عنها احدهما مغايرة للجهة التي صدر عنها الآخر وهو القسم
الثاني لزم التركيب وقد فرضنا الذات واحدا من كل وجه هذا كلامه و

زيدي ببيان فنقول علة الالف يجب ان يكون بعينه معلوله بجوهره
الفا كان بعينه المعلول من قبل العلة فانها امر اكثر قد صدر عنه ذلك
الامر دون غيره ما بعينه معلوله بجوهره الالفية بعينه لا تعين بجوهره
باء اللهم الا بشرط اخر ونحوه وقت او ما يجري مجرى ذلك ومع لا يكون
المعنى الذي هو العلة واحدا وانا قلنا لا بعينه بجوهره باء اذ لو عينه
بجوهره باء ايضا لزم ان يكون الفا وباء ويلزم التناقض حيث يصدق
انه الف وهو ظ وانه ليس الفا لانه باء وكل ما هو ليس الفا فيكون الفا
فهو وكل ما بعينه معلوله بجوهره باء لا يكون علة للباء قطعا فعلة
الالف لا يكون علة للباء وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يعين العلة
نفسها بالجوهر شيئا اخر بعض معلولاته بكونه الفا وبعض اخر بكونه باء و
لان ذلك يستلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح واستوضح ذلك
تقرر عند الجمهور من ان الشخص لو كان نفس الماهية انحصرت في شيء واحد
وامتنع ان يتشخص الماهية نفسها بالجوهر شيئا اخر تارة شخصا وتارة شخصا
اخر فكذا العلة الواحدة نفسها شخص واحد بالجوهر شيئا اخر يمتنع ان يعين
تارة معلولا وتارة معلولا اخر قوله لانا نم ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وقد مر ابطاله وقد سبق الكلام على ابطاله لانا نم ان الصورة
في تشخصها محتاجة الى الهيولى الصورة الحادثة في تشخصها محتاجة الى تشخص
الهيولى دون الصورة الفردية لان ماهيتها تقتضي بها بصورة
اخرى واقول ايراد الكلام ان يقول لا يجوز ان يكون المعلول هو الصورة والمادة
لان الصورة مع المادة بسبب ما حققناه امر واحد في الخارج ذاتا
هو الجسم فلا يتصور ايجاد احدهما الا بايجاد الجسم وايجاد الجسم ايجادهما
معا فان قلت اذا كان كذلك كان ايجاد الجسم ايجاد امر واحد في الخارج
لا ايجاد امرين فلم لا يجوز ان يكون المعلول الاول جسما قلت الجسم وان

كان امرا واحدا في الخارج لكن له جهتان كثيرة قد يتقدم من جهة دون
اخرى فانه لا يتقدم من حيث انه صورة ويتقدم من حيث انه مادة فهو يجب المعنى
مركب من امرين وما هو كذلك لا يمكن صدوره من الواحد الحقيقي والا لزم الا فيضا
بجهة واحدة بحيثيتين فوق ذلك فظهر انه يصدر عن الواحد اثنان فيجري
ما صدر دليل امتناعه هاهنا فتامل قوله فيلزم ان يكون الهيولى على ذكر
التقدير متقدمة قال بعض الفضلاء المراد بالصادر الاول هو المعلول الذي
لا يحتاج الا الى فاعل هو المبدأ واولية الصدور بهذا المعنى لا يستلزم ان يكون
ما بعده من المعلولات صادرا عنه بالذات او بواسطة لجواز ان
ان يكون صادرا عن المبدأ بشرط المعلول الاول فنقول جاز ان
يكون الصادر الاول هو المادة ويكون ما بعدها من المعلولات صادرا
عن المبدأ بواسطتها ولا تنافي بين ان يكون الشيء قابلا محضا وشرطا
للتاثير اي اسير محض الفاعلية ان يكون قابلية لا فاعلية وان اريد انه
يكون فاعلا وشرطا للتاثير فنم ان المادة قابلية فقط بهذا المعنى
والدليل لا يدل عليه هذا كلامه وهو تفصيل ما ذكره الشارح في
ذيل هذا الكلام لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب
اذ كان المعلول الاول صفة من صفات الواجب لم يكن الواجب واحدا
من جميع الوجوه لان صفته منافية للوحدة من جميع الجهات والكلام بعد
تسليم انه واحد من جميع الجهات فلا يكون هذا القسم محتملا هناك
وكونه مركبا لا يخرج لما لا يقتضي التركيب في وجود ذلك الجوهر عقلا
فاي مانع لو كان المركب منه ومن غيره نفسا فيحتاج الى نفي هذا
القسم بل الظاهر العقل اذا جاز ان يكون جزءا لجوهر جزء الجوهر اخر
جاز ان يكون هذا الجوهر نفسا فلم يتم دليل على امتناع ذلك قوله
العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع افعاله يلزم ان العقل

الفعال الا بنفي في ايجاد الحوادث غير المادة عندهم قوله لتوقفه على دوام
ما اوجبنا انقطاعه فرع الكلام على وجوب انقطاعه فان بعض
الاجزا ينبغي ان يكون بقرب المنطقة الخ فيه بحث اذ وقوع بعض
الاجزاء بقرب المنطقة وبعض آخر بقرب القطبين ليس باقتضاء الاجزاء
المذكورة بل ذلك باقتضاء الحركة المخصوصة كما مر انفا فتحرك حركة اخرى
لم يلزم ان يبقى الاجزاء حول المنطقة حولها ولا التي بقرب القطب بقربه
قوله فان طلب الشي بحركة لا يكون الا باختلاف الاغراض قال بعض الفضلا
ان القوم صرحوا بان الارادة التي لا بد ان يعلل بالاغراض هي الاختيار
بمعنى صحة الفعل والترك دون الاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا
ترك وقالوا الباري مختار بالمعنى الثاني ومع ذلك يمتنع ان يعلل افعاله
بالاغراض ومع هذا يقولون ان الحركة الارادية التي قسموا الحركة الذاتية اليها
والى قسيميها وفسروها بالحركة التي يكون مبداؤها غير خارج عن المتحرك
ويكون صادرا عنه بارادة لا يلزم ان يكون ارادة بمعنى صحة الفعل و
الترك بل اللازم كونها ارادية بالمعنى الثاني العام والا لا ينحصر الحركة الذاتية
في الاقسام المذكورة حرفا لاحتمال ان يتحقق اراد المعنى الاختيار الذي اثبتوا
للباري تعالى فلا يلزم من نفي حسيي الحركة الطبيعية والقسرية والارادة بالمعنى
العام ومع لا ينفي الغرض والجواب ان مرادهم بالاحتياج الى الارادة
الذي اعتبروه في تغير الطبيعة والارادية نفيا واثباتا الاحتياج
الى ارادة زايدة هي الحالة الميلية المذكورة كما هي المتعول من الارادة
الزائدة ومع الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيكون الحركة التي لا تحتاج
الى تلك الحالة الزائدة طبيعية بناء على ان مبدا الحركة الغير الخارج عن المتحرك
اذا لم يكن ارادة زائدة فيكون طبيعة المتحرك ولا يعقل امر غير خارج
عن ارادة الزائدة قابل لكونه مبدا الحركة غير الطبيعة فان قيل لا نم

ان الارادة بمعنى الحالة واجبة التعلق بالفعل ممتنع التعلق والترك
قلنا لم لا يجوز ان يكون تلك الحالة في بعض المحال واجبة بالفعل ممتنع التعلق
بالترك قلنا المراد بصحة الفعل والترك التي فسروا بهما الاختيار ليست
الا صحة الفعل بالنظر الى ذات الارادة من حيث هي سواء كان الفعل
واجبا بالنظر الى الغير اولا ولا شك ان الارادة بمعنى الحالة الميلية
مما يتوقف تعلقها بخصوص الفعل والترك الى اولوية احدهما بالنظر الى
المتحرك واولوية يقتضي وجوب التعلق وتلك الاولوية ونسبتها بكونها
خارجة عن نفس الارادة وجوب التعلق بالنظر الى تلك الاولوية وبعرض
بالغير فيكون الفعل والترك بالنظر الى نفس الارادة مما يصح ان يكون
متعلقا اذ الاوجه للا ومساع بالنظر اليها فاحتج لها مل ولا شو يتم
انه مخالف لما ذكرنا سابقا ان ارادة الفلك ليست بمعنى صحة الفعل والترك
وفيه بحث له بالجواب المذكور لا يندفع السؤال فان السائل قد بين
ان الحركة الارادية الغير الطبيعية والقسرية اعم من الارادة بمعنى صحة الفعل
والترك والا لم ينحصر الحركة الذاتية في الاقسام الثلثة ومن البين ان ذ
لم لا يندفع بان المراد بالارادة هيهنا هي الارادة بمعنى صحة الفعل و
الترك ثم الحركة الارادية كلما فسرها هي الحركة التي لا يكون مبداها
خارجا عن حركة المتحرك ويكون مقارنة للقصد فان كان قصد الحركة
واجبا للمتحرك ولا يقدر على تركه لاحتياجه الى مرجح لهذا القصد فيجوز ان يحرك
بلا غرض وان لم يقصد الحركة واجبا بل يقدر على ان يقصدها وعلى
ان لا يقصدها فان جاز وقوع احد المقدورين بلا مرجح كما راه بعض
المتكلمين جاز قصد الحركة بلا مرجح وغرضه ايضا وان لم يجوز ذلك كما ذ
هب اليه المحققون يحتاج قصد الحركة عنه الى مرجح اذا عرفت ذلك ظهر
له وجه كون قصد المريد قد يكون معللا بغرض وقد لا يكون وليس

مناط ذلك زيادة الارادة وعدم زيادتها كما حسبه فان بحال الكيلانية
التي ذكرها حصر العقد على ماهو الظاهر وهي لا زمة للعقد الاختياري
فقوله الارادة الزايدة مع الاختيار بمعنى صحة العقد والترك عندهم لجواز
ان يكون قصد العقد واجبا للمريد بالارادة الزايدة قوله ولا شك
ان الارادة بمعنى الحالة الميلانية مما يتوقف تعلقها بخصوص العقد او
الترك الى الاولية احديهما بالنظر الى المختار ذكر الاولوية وسببها خارجي
عن نفس الارادة قلنا ممنوع لجواز ان يكون ارادة زايدة واجبة
التعلق بالعقد مستقبة التعلق بتركه فلا يحتاج الى امر خارج لتعلق
الكل بالعقد بل يتعلق عندنا بالعقد بجاهر زايد لا يد لتعلق ذكر في دليل
قوله والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة في الوجوه الاخرى في
غاية الظهور بان يقال انه امتناع صدور الكثير عن الواجب وقد عرفت
جواب ذلك منها انه واحد من جميع الوجوه والواحد من جميع الوجوه لا يصدر
عنه الا الواحد لانه ان فعل النفس مطلقا مشروطا بالجسم لجواز ان
يصدر عنه بعض افعالها بلا اشتراط البدن وفيه ان الجوهر المجرد الذي
يصدر بعض افعاله بلا اشتراط المادة عقل عندهم وان توقف
بعض افعاله على المادة كما في العقل الفعال ولا تم ان العقل لو كانت
مع الصورة لم يكن الجسم المخروطي والاجسام اذ لا يلزم من كونها الصورة
معتمدا عليه ومع الهيولي في الوجود تقدم مجموعهما عليه لان ما في التقدم
بالذات لا يجب ان يكون معتمدا فلا ينافي ذلك كونه اوفى الاجسام ولا يلزم
تخلف وفيه ان ذكرنا انه لو كان الهيولى ذات غير ذات الصورة في
الخارج كما حسبه جماعة اما اذا كانتا متحدتين في الخارج ذاتا كما حققناه
لا يرد المنع المذكور الصورة مالم توجد لم يكن معلة واذا وجدت كانت
متحدة مع الهيولى في الذات فيكون جسما متقدما على الجسم المخروطي انه اولا

الاجسام

الاجسام هف ثم المص سلك في اثبات العقل مسلكا اخر في رسالة معمولة
لذلك فنريد ان ننقلها ونتكلم فيها قال انا لا نشك في كون الاجسام البعيدة التي
نحكم بها انها ثابتة مثله نحكم بان الواحد اقل من الاثنين او بان قطر المربع
لا يساوي ضلعه او يحكم بالاسبوع البرزخي اصله بعدان يكون
مطابقا لما في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف
ذلك ونعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن ان تتصور الا بين شيئين متغايرين
بالتشخص متحدين فيما به يقع التطابق ولا شك ان القضية في المذكورتين
من الاحكام مشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب ان يكون للقضية
الاولى متمايزين الثابت ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر التطابق عن
ملغى ذهنا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر فنقول ذلك الثابت
الخارج اما ان يكون قايما بنفسه او محتلة في غيره والقايم في نفسه
يكون اما ذا وضع او غير ذي وضع والاول محال اما اولا فلان تلك الاحكام
غير مختصة بجهة من جهات العالم واما ثانيا فبرهان معين لكل ذي وضع متعلق
بها فلا شي من تلك الاحكام بذي وضع لا يقال انما يطابق ذوات الاوضاع
لا من حيث ذوات الاوضاع بل من حيث هي معقولة ثم انها تغاير ذات الاوضاع
من حيثية اخرى كما يقال في الصورة المرتسمة في الاذهان بحرينية فانها كلية
باعتبار وجزئية باعتبار اخر لانا نقول الصور الخارجية المطابقة اذا كا
نت كذلك كانت قايمة بغيرها ومع هذا الوصف قايما بنفسه هف واما
ثانيا فلهو العلم بالمطابقة له بحصل الا بعد التصور بالتطابق المطابقة
ونحن لا نشك في المطابقة مع تجرد تذكر الشي حيث يكون ذا وضع واما ثانيا
فلان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام انما تدرك بعقولنا واما ذوات
الاوضاع فلا تدرك الا بالحواس او ما يجري مجرى الحواس والمطابقة من المعقولة

في نفس الامر فيكون عين كل واحد منهما سواء في الخارج كالشمس
المطابق لقولك موجبة الشمس اي في الذهن كصورة ذهنية مطابقة
لقولك الصورة حاصلة في الذهن نعم وان كانت القضية ممكنة فا
لمطابق ما يمكن ان يصير امرا واحدا يكون عين كل واحد منهما في
نفس الامر وان كانت القضية فرضية كقولك اجتماع النقيضين
مستلزم لاحدهما فالمطابق لذلك الموضوع على تقدير تحققه متحدا
مع المحمول فما هو مطابق الحكم في القضية الممكنة والفرضية لا يلزم ان
يكون موجودا في نفس الامر وما هو مطابق الحكم في القضية الفعلية
امرا واحدا موجودا اما في الخارج او في الذهن فان قلت الحكم في القضية
بالنسبة بين طرفيها ولا يعقل مطابقة مع امر واحد غير مشتمل على
النسبة قلت النسبة في القضية المذكورة تكون احد طرفيها ما هو الاخر
نفي منبئ عن اتحاد الطرفين في نفس الامر والحكم فيها بان هذا ذاك
في الواقع مما هو مقتضى الحكم المذكور في نفس الامر امر واحد يكون عين
كل واحد من الطرفين وهو المعني بالمطابق ههنا ولا نعني بالمطابق الوا
قع في نفس الامر ان في القضية وبينهما نسبة ههنا كما في الذهن امرين
بينهما نسبة فانه في الحكم في القضية الموجبة الفعلية مطابقا لما في نفس الامر
اذا وجد فيها امر واحد مطابق وغير مطابق ان لم يوجد فيها ذلك
الامر ولا يلزم من وجود ذلك الامر في الخارج لجواز ان يوجد في الذهن امر
مطابق للحكم في قضية موجبة فعلية كالصورة الذهنية المذكورة و
هذا الامر قد يكون احد اجزاء القضية في الذهن وقد لا يكون فاذن
يجب ان يكون للنصف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذها
ننا غير لازم لاحتمال ان يكون ثبوت الامر المطابق في اذهاننا فقط
نعم يجب ان يكون ثبوته في الخارج فقد يكون ذا وضع قائم بنفسه كالجسم

والمحسوسات من حيث هي محسوسات جزئية والكليات وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه
غير ذي وضع كالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج
المطابق به متمثلا في غيره منقسم ايضا الى قسمين لان ذلك الغير اما
ان يكون ذا وضع او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان للمتمثل
فيه مع المحل المذكور يسمى القسم الاخر وهو ان يكون متمثلا في شيء ذي
وضع فمتعلق ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض
ما في الاذهان بالقوة فقولك لا يستدعي المطابقة بالفعل له يمكن ان
يصير شيئا بالفعل وبين ما هو بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير
او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا في وقت من الاوقات لان الاحكام
المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن غير تقييد بو
قت او مكان وواجب ان يكون محلها كذلك والا فاما ثبوت الحال بدون
المحل فاذن وجود قائم بنفسه غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات
التي يمكن ان تخرج الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة
والتجدد والزوال ويكون هو مع هذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت
ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجود اول الاوائل اعني الواجب الوجود
لذاته عز اسمه وتعالى بوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها
بالفعل واول الاوائل يمتنع ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدأ اول
لكثرة وان يكون محلا قابلا للكثرة بان يتمثل فيه فاذن وجود موجود
غير الواجب الاول تعالى متصف بما ذكر وهو الذي يعبر عنه
في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على
كل رطب ويابس فظهر ما ادعيناه وفيه بحث من وجوه منها ان الحكم في
القضية يحتمل الوجه باتحاد الموضوع مع المحمول وانه هو هو في نفس الامر و
ما هو المطابق فيها ان كانت القضية فعلية امر واحد موجود بالفعل

فانه موضوع قايم بنفسه مطابق للحكم بان الجسم متحيز وقوله فكل الاحكام
غير متعلق بجهة من جهات العالم ولا بزمان معين قلت لا يلزم ان يكون الحكم
على الشي بنفي جميع صفاته ونقيضها بنكر الصفات وان كان مطا
بقا لدليله لا يلزم من المطابقة على الوجه الذي حققناه ذلك فلو استحالة
في ان يكون الحكم بان الجسم متحيز بغير ذي وضع واقع في جهة من جهات
العالم وقوله العلم بالمطابقة له يحصل الا بعد المشعور بالمطابقين
ثم كون المطابقان هاهنا وهما الحكم والمحكوم عليه المتحد مع المحكوم به مشعور
بهما ولا يلزم من الشعور بالمحكوم عليه الشعور به حينئذ فلو استحالة في ان
لا نشك في المطابقة مع الجهل وقد يكون غير ذي وضع قايم بنفسه
كالعقل الاول فانه قايم بنفسه غير ذي وضع مطابق للحكم بانه معلول
اول وقد يكون قايما بغيره كالسواد المطابق للحكم بان السواد عرض
ومنها ان الملازمة المدلول عليها بقوله الصورة الخارجية الصورة
اذا كانت كذلك كانت قايمة بغيرها غير بين ولا مبين ومنها ان
قوام الاحكام المذكورة واجبة الصدق ازلا وابدا ممنوع فان صدقها
لا يتحقق الا في زمان الوان يكون موضوعاتها موجودة فيه وتتحد
مع محمولاتها قال الشيخ في برهان الشفا مسايل العلوم بمنزلة القياسات
المتناسبة من في العلم الالهي مثله اذا قال المهندس زوايا المثلث
مساوية لقايمتين اراد ان المثلث اذا كان موجودا كان زواياه
مساوية لقايمتين ويعلم من العلم الالهي انه موجود فاذا لم يكن الموضوع
موجودا اصلا لم يصدق الموجبة الفعلية واذا كان موجودا ولم
يكن متحدا مع المحمول في موضوع تنكر القضايا بان كان موجودا ومتحدا
مع المحمول ازلا وابدا صدق الحكم ازلا وابدا ويكون مطابقة الموضوع
المذكور وان لم يوجد الكذلك لم يصدق الحكم ازلا وابدا بل صدقه بكونه

مقصورا في حال وجود الموضوع بالشرط المذكور فاذن لا يلزم ان يكون
مطابقا لحكم ما يكون في جوهر مجرد بل مطابقة الموضوع المتحد مع المحمول
في جميع الصور وهو المعنى بنفس الامر لا ما ارتسم في الجوهر المجرد المذكور فانا
نعلم يقينا ان بعض الاحكام مطابق لنفس الامر وبعضها غير مطابق
لها ونشك في مطابقة بعضها ومن البين ان العلم بالمطابقة لا يحصل بدون
معرفة المطابقين وانا لا نعرف ان المرتسم في الجوهر المجرد المذكور ما ذا
بل نعرف وجوده ولا ارتسام شي فيه قدم لهذا زيادة تحقيق في مبا
حث الوجود فلا نعيده المشهور فيما بين المتاخرين ان علم النفوس الفعالة
بالاشياء بارتسام صور الاشياء فيها وظاهر كلام المعلم الثاني في فصوصها
انه نفيها حيث قال الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية
ليست كالواح فيها نقوش او صور فيها علوم بل هي علوم ابداعية
قايمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة
هذا كلامه وهو صريح في انها ليست كالواح فيها نقوش ولو كانت
صور الاشياء مرتسمة فيها كانت لا محالة كالواح فيها نقوش فان قلت
قوله فينطبع في هوياتها ما تلحظ يدل على ان علمها بانطباع ما تلحظ
في هوياتها فيكون بالارتسام فيها قلت لا دلالة لهذا على ان علمها با
لانطباع بل يدل على انه يستتبع انطباع على علمها حيث فرع الانطبا
ع على الملاحظة التي هي العلم ولعل المراد بذلك ما ذكر الشبهة بالاجماع في اي كل
فيها غيب عليه ملاحظة الامر الاعلى فانه من جملة اسباب صدور الفيض
والاشبه عندنا ان يكون علمها بما بعدها نفس ذواتها فانها علة مقتضية
لما بعدها بتعين ما بعدها المقتضيات بها امور كذا وكذا فيكون العلم
بها علما بما بعدها وعلمها بذواتها نفس ذواتها كما ان علم الواجب
بذاته بواسطة انه علة لما بعدها مقتضية ايا ما علمها بما بعده بالحصول

علمها بما قبلها فانها ليست علة له فالعلم بها لا يكون علما به قوله كمال اول
المراد بالكمال هو الفعل المقابل للقوة والشيء قد يكون بالفعل من وجوه
متعددة بعضها اقدم على بعض آخر كالنوعية بانه شيء بالفعل ومتحيز
ومتحرك في الاين والنوعية متقدمة على التحيز والتحيز على الحركة الاينية فصورة
النوعية التي هي حينئذ كما عرفت في مباحث الوجه كمال اول ويطلق
عليها النفس ايضا فان قلت الجسم ايضا كمال للنوعية وهو متقدم على
النوعية لانه جزؤها فلا يكون النوعية ح كمالا اولا قلت النوعية كمال
اول له من حيث انه جسم طبيعي اي ذو صورة والجسم ليس كمالا اولا له من
هذه الحيثية بل كمال اول له من حيث انه جوهر ذو ابعاد ثلثة قوله واراد
به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر بالاختيار حمل قوله ذي حيوة
على هذا المعنى بعيد جدا الا ان المص لما فسر قول الشيخ الى ذي صورة حيوة
في شرحه للاشارات بكون ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها
او بغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد
والحركة الارادية فسر الشارح قول المص على هذا المعنى فانه قريب مما ذكره
المص في شرح الاشارات كما لا يخفى قوله يخرج النفوس السماوية وفيه
بحث لانه ان اراد بقوله لا يصدر عنه من التعقلات والحركات التي من افاعيل
الحيوة يكون دائما بالفعل ان جميع ما يصدر عنه يكون دائما بالفعل
فغير مسلم لان بعض حركاتها يكون بالقوة دائما وان اراد به ان بعضه
يكون دائما بالفعل فالنفوس الانسانية ايضا كذلك لان ادراكها لذاتها
دائمي على ما لا يخفى قال وفي ان يقال لفظ بالقوة متعلق بقوله كمال اول لجسم
طبيعي آلي يعني ان كمالية الجسم المذكور يكون ملتبسا بالقوة وملحوظا بها
اي لا يكون من بعض الوجوه كمالا قوله يخرج النفوس السماوية على
تقدير كونها آلية لانها كمالات للجسم مطلقا والنفوس المادية لانها ايضا

مطلقا كمال للجسم الآلي المذكور ويطلق التعريف على النفوس المجردة التي يكون
كمالا للجسم المذكور من وجه دون وجه وهذا التوجيه انسب بكلام المص
من وجوه احدها انه عقد هذا الفصل لبيان الجواهر المجردة فقوله اما
العقل كذا اي الجوهر المجرد الذي هو العقل كذا واما النفس اي الجوهر المجرد الذي
هو النفس فهو كمال اول فينبغي ان يعرف النفس المجردة وعلى توجيه الشارح
لا يكون فيه تعريف النفس المجردة والثاني انه قد حكم بانها جوهر مجرد فذلك
يقتضي ان يكون المعرف مجردا والثالث ان قوله وهي مغايرة لما به
يتحد به العقل لا يعم النفس النباتية بل النفوس الحيوانية ايضا الا ان الجسم
فان عدم غفلتها عنه غير معلوم فلا يستقيم الاستدلال بذلك واما انها
من اي وجه يكون كمالا للجسم المذكور ومن اي وجه لا يكون كمالا له فتحقيقه
في اثبات تجردها قوله بل من حيث اضافتها الى الجسم قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس
من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة بل يجب
ان تفرد لتعريفها ذات النفس بحثا آخر ولو كنا عرفنا بذلك ذات النفس
لما اشكل علينا وقوعها في اي مقولة يقع فيه فان من عرف وفهم ذات
الشيء وعرض على نفسه طبيعة امر ذاتي لم يشكل عليه وجوده له كما
اوضحناه في المنطق قوله واجيب حاصل هذا الجواب ان المزاج الذي
هو شرط حصول النفس غير المزاج الذي هو شرط فيه فانه اذا تعلقت
النفس النباتية والحيوانية بمادة يتبعها مزاج خاص نوعي غير
المزاج الذي في المادة التي بها استعدت لقبول النفس كما ان صورة
النار اذا اتصلت بالشيء او كيفية الحرارة في الهواء يوجب حصول حرارة
اخرى غير الحرارة المستدعية لها فيبطل هذه الحرارة فيحصل حرارة اخرى
نقيضها الصورة المذكورة الا ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع

الحفظ الافعال النباتية فان قلت لا يجوز ان يتكامل استعدادها
لقبول النفس الانسانية بواسطة نفس الام مع القوى التي في النطفة
من غير ان يعرض لها نفس نباتية ولا نفس حيوانية قلت النطفة في الرحم
بعد حين تتبدل ويحدث فيها قوة الغاذية والنامية ولا بد صورة
لا محالة ولا يجوز ان يكون صورتها بعض الصورة الحيوانية للام لان
النطفة ليست بعضا من الام حتى يكون صورتها بعض صورتها بل
هي موجودة على حدة فلا بد ان يكون لها صورة براسها ويتصرف
على صورتها تعريف الصورة النباتية فيكون نباتا ثم قبل ان يصير
انسانا يتحرك بالارادة فكان صورتها مبدا لحفظ التركيب و
التغذية والتنمية والحركة الارادية فيكون حيوانا فلا فوق القائل ان
الحاصل الاستدلال ان مبدا آثار الانسان مثلا وهو امر موجود
مسمى بالنفس غير مزاجه اذ من جملة تلك الآثار اجبار العناصر التي هي اجزاء
بدنه على الاجتماع ولا يجوز ان يكون مبدا هذا مزاج الانسان والا لزم
الدور فيكون مبدؤه غير المزاج المذكور وهو المطلوب ما اورده الشارح
عليه من انه يجوز ان يكون بعض الامزجة نفسا فكر العناصر على الاجتماع
مزاجا سابقا عليه فيه فان المزاج السابق معدوم في حصول صورة
وهو المزاج اللاحق فكيف يكون مجبرا للعناصر على الاجتماع حال كونها
اجزاء للانسان ولا شك ان اجتماع الاجزاء في تلك الحالة علة المزاج كما
لا يخفى فلو كان ذلك المزاج علة للاجتماع المذكور لزم الدور قوله غاية
الامر ان يتوقف كل نفس على نفس سابق عليها اذا توقف كل نفس
على نفس سابق عليها لا يحصل شيء منها لعدم المامور اذ حصول
مثل الصورة يمتنع حصول شيء منها فوقه فلا يحاسفه في شيء منها غيرهم لان
الحرارة مقتضية للخفة والبرودة مقتضية للثقل لا تتصور الاجزاء الا

بيته الارضية تخد عروض الحرارة اياها واذا عرض بعضو سوء مزاج
بارد يصير اثقل ويحتاج تحريكه عسيرا وقد نقلنا في مباحث المزاج من
الشفاء ان الحرارة كيفية مصورة ولا يخفى ان البرودة على عكس
ذلك فظهر ان كون المانعة المذكورة بواسطة الثقل لا ينافي كونها
بواسطة البرودة ايضا حيث يكون البرودة مبدا للثقل وان
كون المزاج من جنس الحرارة والبرودة يؤكد كونه مما لا يحكم لا منافيا
له قوله فان جهة الكال ستعرف في طواهر البدن الى قوله مع كونه
متحد الذات ولا شك ان كل واحد من افراد الانسان امر واحد طبيعي
وقد عرفت ان كل ما هو الوحدة فيه بالفعل يكون الاجزاء فيه بالقوة
فلا يكون له جزء بالفعل بل يكون ذاته امرا واحدا لا جزء له وهو
المعلوم بالعلم الحضوري المشار اليه بلفظ انا فانه امر واقع في
نفس الامر لا اجزاء له فانها بالقوة وليست حاصلة في نفس الامر
سواء كان جزءه ماديا او مجردا والمعلوم بالعلم الحضوري لا بد
ان يكون موجودا حاضرا ولان المعلوم المذكور ذلك الامر الواحد لا جزؤه
لصدق ان يقال انا عالم وجالس كما يصدق انت عالم وجالس
به فرح وارتكاب يجوز في اطلاق العالم والجالس عليهما فان المحكوم
عليه في كل واحد من القضيتين بحسب الحكم واحد بالعرض ولو كان المشار
اليه بلفظ انا امرا مجردا لم يكن كذلك فان المعلوم بالعلم الحضوري المشار
اليه بلفظ انا هو ذلك الامر الواحد اي الذي هو الانسان لا جزؤه
المادي ولا جزؤه المجرد فكما نعلم قطعا ان المشار اليه بلفظ انا ليس
قلبا مثلا كذلك نعلم انه ليس مجردا عن الكم والاين والدليل المذكور كما يدل
على انه ليس جزءا ماديا من الانسان يدل على انه ليس مجردا لجواز ان يفعله
فيهما فوقه لا يبلغ ان يكون جميع تلك الاجزاء حال كونها امرا واحدا

العقل ومشار اليه بلفظه انا لان العلم بالشيء لا يستلزم العلم باجزائه التحليلية
سيما اذا كانت غير مقدارية ثم النفس كما يستفاد من التعريف المذكور
حسب ما شرحناه قد يكون كمالا اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالفعل وقد
يكون صورة الانسان وحقيقته التي بها هو ما هو وقد يكون كمالا له بالقوة
لقوة وقد يكون جوهرا لجسم اعني المقدار والاين والوضع والنمو
الحي والحركة الارادية لانه قد انعدم من حيث انه حيوان وبقي من حيث انه
مدرك للكليات كما ان الجسم النامي كالشجر اذا قلع من الارض ينعدم من حيث
انه نام ويبقى من حيث انه جسم فان جسم الشجر المقلوع هو الجسم الذي
كان له قبل القلع بالخط لا ان جسمه ينعدم ويحدث جسم اخر ففي صورة
الصورة بقي الجسم بعد انتفاء الفصل وفي الصورة الاولى منع الفصل بعد
انتفاء الجنس والباقي في كل واحد من الصورتين وينقلب حقيقة اخرى
غيرها كانت قبل ذلك ولا دليل على استحالة شيء منهما ثم الامام العلامة فخر
الدين الرازي قد احتج على ان النفس غير الجسم بحجج الاولى مفهوم انا بديهي
ولا شيء من مفهوم المفارق بديهي فالمفهوم من انا غير مفارق وفيه بحث
اذ غاية ما لزم من هذه الحجة بعد المساعدة على الكبرى ان يكون المفهوم
من لفظ انا غير مفارق ولا ينافي ذلك ان يكون النفس مفارقا اذ النفس
على ما تدل عليه التعريف المذكور حيثيتين احديهما ان يكون كمالا للجسم بالفعل
وبهذا الوجه يكون غير مفارق والثاني ان تكون كمالا له بالقوة وبهذا
الوجه يكون مفارقا ولفظ انا موضوع بازائها من حيث انها كمال
بالفعل كما ان لفظ الشجر موضوع بازاء الجسم المخصوص من حيث انه نام
فاذا صار كمالا بالقوة لم يكن مسمى بلفظ انا كما ان الجسم المذكور اذا صار
غير نام لم يكن مسمى بلفظ الشجر لان الشجر من انواع النبات وهو حينئذ جماد
الحجة الثانية نسبة النفس على ذلك التقدير الى جميع الاجسام ان كانت

بالسوية كان تعلقها ببدن خاص ترجيحا بلا مرجح وان لم يكن كذلك كانت
ذات وضع لان الهيئة الوضعية المقتضية للتعلق ببدن خاص ان
كانت لذاتها عرضت لها الاشتراك المبطل للتخصيص وان كانت مكتسبة من
خارج فهو اما هذا البدن واما غيره لزم ان يحصل لها وضع مخصوص يكتسب
ازلا مثله فانه ما والمزاج لا يوجد الا في اللطيف ولا يرد مثل ذكره في النفس
المنطبعة وفيه بحث لان ما ذكره انما يلزم لو كانت النفس من حيث
تعلقها بالبدن وكونها كمالا للجسم المذكور بالفعل مفارقا ولكن ذلك لانها
من هذه الحيثية منطبعة فلا يرد عليها ما ذكره على ما اعترف به بقوله
ولا يرد مثل ذلك على النفس المنطبعة واما اذا كان مفارقا فهو عن المادة
وتجردها بوجه اخر وان يصير محلا لصورة عقلية وكمالا للجسم المذكور
بالقوة فلا يرد ما ذكره لو ذكر بعد تعلقها بالبدن فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح الحجة الثالثة القائلون بالتجرد جعلوا حدوث النفس مشروطا
باستعداد البدن وقالوا اذا حدث التمهيد والاستعداد للقدر حصل
من العقل المفارق شيء هو النفس وهي تقول ذلك الاستعداد وان كان
استعدادا لقبول النفس لزم قبولها وماديتها اذ يجب فيضان الصور
الحالية على المواد المستعدة والا لم يكن كمالها وان كان استعدادا لقبول
التصرف لزم قبول التصرف وذلك يستلزم حدوث النفس ولا شك ان
ما يكون كذلك جاز وجوده قبل البدن فلم يكن نفسا هذا وكمال وفيه
بحث اما اولا فلعدم تحرير ذكر الاستعداد استعداد لقبول النفس
فلا يلزم ماديتها قدام لكن لا ينافي ذلك تجردها بالقوة كما ستحققه
واما ثانيا فلانه لا يلزم من جواز وجود النفس قبل البدن ان لا يكون
نفسا وكمالا له لجواز ان يكون ذلك في كونها متصرفة فيه سواء
كانت موجودة قبل على ما ذهب اليه افلاطون او كانت حادثة

بجزئه على ما هو المختار الحجة الرابعة لا شك ان الانسان هو الحيوان الناطق
فان كان الحيوان والناطق جميعا هو النفس كان النفس جسما
فان الحيوان جسم بديهية وكذلك ان كان جميعا هو البدن وان كان
الحيوان هو البدن والناطق هو النفس لزم التركيب الحقيقي الانضمامي من المجرد
والمادة وظاهر الاستحالة اقول ان وجه الاستحالة هو ان الجنس والفصل لما كانا
في الخارج متحدان ذاتا ووجودا كما حقق في موضعه فلو كان احدهما
ماديا والاخر مجردا لزم اتحاد المجرد المادي وهو محال وفيه بحث لانا نختار
ان الحيوان هو البدن والناطق ولا نم انه يلزم تركب الجنس والفصل من
المجرد والمادي وانما يلزم ذلك لو كان الناطق حالكونه فصلا له في النشأة
التي هو فصل فيها مجردا بالفعل وليس كذلك فانه في هذه النشأة مادي
بالفعل ومجرد بالقوة وهذه القوة تخرج الى الفعل في النشأة الاخرى
مطلقا او هذه النشأة بتعيين مجرد في الانسان بواسطة عروض صورة
مجردة فينقسم بذلك الى مجرد وغير مجرد والمجرد خرج الى ضرب من الفعل
شبيه بفعلية الكثرة في السطح الواحد الابيض فكان السطح واحد
بالفعل كثير ولا تنافي بينهما حسبما حققناه كذلك النفس مادي وعروض
الصورة المجردة مجرد ولا سيما كان السطح واحدا بالفعل وكثيرا بالقوة و
محل اللون بالعكس كذلك النفس مادي بالفعل ومجرد بالقوة وعروض
الصورة بالعكس فغاية ما لزم ما ذكر ان ينقسم مادي الى مجرد و
هو غير منكر انما المنكر ان يتركب مادي من مجرد كما انه ينقسم المنقسم الى
غير منقسم ولا تركيب عنه فتامل الحجة الخامسة لو كان النفس جوهرا
مفارقا لكان حدوثه دفعة وتدريجا معا والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان الجوهر المجرد وجوده ابداعي محض وحدوث البدن
شيئا بعد شيء فحدوث النفس كذلك او بحصول القوى النباتية ثم الحيوانية

يكون العامل في اكمال النفس فان تصرف القوى به وعاملها فيه بيان
ذلك ان حدوث النفس لا يكون قبل استعداده ولا بعد الاستعداد التام
وحصول القوى قبله وليس ذلك حاصلا عند حصول القوى النباتية فهو
تدريجي قلنا انه دفعي فهو مادي كنفوس الحيوانات وفيه بحث اذ لا نم
ان العامل في القوى المتقدمة على صيرورة النطفة انسانا هو النفس
الانسانية بل لما حصلت في النطفة القوى النباتية كانت لها
صورة نباتية عاملة فيها ثم لما كمل استعدادها لصيرورتها حيوانا
زالت عنها الصورة النباتية والحيوانية التي فيها ثم اذا تمت استعدادها
بالقبول النفس الانسانية زالت عنها الصورة الحيوانية وحصلت
فيها النفس الانسانية دفعة فيجوز ان يكون هذا النفس عاملا مدبرا في
القوى النباتية والحيوانية والانسانية التي تحصل بعدها فلا يلزم ان يكون
وجودها تدريجيا ولا يلزم المحذور المذكور الحجة السادسة بين ان المفهوم
منا انا متصفون بخواص الاجسام كالحركة والسكون والقيام والقعود
ولا شيء من المجرد كذلك فلا يكون مفهوم انا مجردا وفيه بحث لما عرفت في جواب
الحجة الاخرى من انه لا يلزم من كون مفهوم لفظ انا ماديا ان لا يكون
النفس مجردة فانه ليس اسما للنفس من حيث انها مدرك للمعقولات ومجردة
بل اسم لها من حيث انها كمال اول للانسان ومع هذه الحيثية مادية
ومجردة من حيثية اخرى كما سنحقق بما لا مزيد عليه فقولك ولعل السر
في ذكر فيه بحث اولا وجه لاخراج بعض الاجزاء عن ذات الكل وجعل
باقي اجزائه وهو الذي سمي الجزء بالاجزاء الاصلية عنه وليس لنا دليل
على ان شيئا من الاجزاء الاصلية لا يزول بالتحليل فكيف نجزم ببقاء الذات
بعد زوال بعض اجزائه بالتحليل مع احتمال ان يكون التحليل من الاجزاء
الاصلية وتشخصات الروح مع المعقولات الوضعية المعتورة بين الكم و

والكيف والوضع وغيرهما كما حققنا في مباحث التشخص وهي امور خا
رجة عنه عارضة له فلا يكون اجزاء ماذاته ولهذا اذا استبدل الهوى
الشخص بما هو كان بحسب التدريج فقط فلا ابعد ان يقال السر في ذلك
هو ان المادة احد مبهم يتعين بالصورة فما دام الصورة المشخصة المعينة
باقية باقية كان الشخص باقيا وان تبدل مادته فانها من حيث الابهام
ماخوذة فيه لا بخصوصها كما حققنا في الحواشي السالفة لكن الصورة باقية
في حالة النمو والذبول فيلزم ان يكون الشخص باقيا قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء في الفصل الذي وسمه بالكلام في النمو بعد تفتيش بليغ عما هو
الباقي في حال النمو فالباقي في هذه الحركة التي هي النمو هو الصورة النوعية
فان قلت لا شك ان الصورة حالة في المادة فاذا تبدل المادة وبقي الصورة
بعينه لزم انتقال الحال من محل الى محل اخر وهو محال قلت استحالة ذلك
في العرض المنعوت بالمحل مسلم لا في الصورة المقتنة له قوله فان من مقولا
بها الواجب نعم لا يلزم من كون الواجب كلا مجردا عن المادة ان يكون
الصورة الحاصلة منه في النفس مجردا او يمتنع ان يكون الصورة
المذكورة متقضيا في الحقيقة هو هو وهو ظ قلنا الذي حقيقة اخرى
وسلم البحث فيحصر هاهنا يصح الاستدلال على تجرد النفس فالاولى ان
يقال الصورة المنطبقة في العقل مجردة لانها لا تقبل الاشارة الحسية
بالضرورة مع انها يتعين لواحق المادة من الكم والكيف الاين والوضع و
نظايرها كما ذكره الشيخ في الشفاء وعلى هذا الوجه لا يتوجه منع مساواة
الصور مع المعلوم في المهية قوله لانه ان العلم بارتسام الصورة هذا
المنع مندفع بما حقق في موضعه من المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة
في الذهن قال الشيخ في طبيعيات الشفاء المحسوس الاول بالحقيقة هو الذي يرتسم
في الحس وايا ما يدرك ثم قال ولذلك يصعب اثبات وجه الكيفيات المحسوسة

في الاجسام لكن نعلم يقينا ان جسمين احدهما اذا باشر حسنا بحس شيئا والاخر
لا ابتداء عنه ذكر الشي انه مختلف في ذاته بكيفية هي مبدا حال المباشرة
دون الاخر فوله برز في محل اخر كما يدرك مما ينتقش من الجزئيات في الحاكم
ان فرق بين الصورتين بان زيدا مثلا امر واحد طبيعي بعض اجزائه
التخيلية بنفسه وبعض اخر بدنه تحت كيفية ذكره وهو عالم بالجز
ئيات والكليات بواسطة انطباع صور تلك في هذا الامر الواحد
غاية الامر ان انطباع صورة الجزئيات في بعض اجزائه التخيلية مع انطباع
صورة الكليات في بعض اخر منه فاذا كانت النفس متعلقة به يكون
عالمة بها اقتداء بمجموع اخر اذ هذا امثل كون سطح اسود بعضه قائم بسطح اخر
وكون انسان متكلما بكلام بأي آخر نصف فعليه كم ان اتصاف
الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل بها اعلم ان ما
يطلق عليه لفظ الحال ثلثة اقسام احدها ان يكون له ذات موجودة
بمقارنة لذات المحل كالضوء فانه له ذاتا موجودا مقارنا للذات
والثاني ان لا يكون ذات موجودة اصلا لكن لها اضافة الى شيء منه على
المحل معطاه بعينه منه فيه كالابوة التي ليس لها ذات موجودة لكن
لا اصدق الاب على زيد معطاه فيتعين الابوة حالة فيه والثالث
ان يتغير شيء من المحل بان يكون ذات المحل حتى كان بحسب هذا التغير
حالا ومحلا واذا زال التغير المذكور يكون هناك شيء واحد كالسطح فانه
اذا عين ظل الجسم عنه او اشارة او غيرهما يكون هناك عارض
هو السطح ومعروض له فاذا زال التغير المذكور يكون هناك امر واحد
غير مشتمل على عارض ومعروض والصورة الحاصلة في العقل من القسم
الاول فان لها ذاتا موجودا مقارنا للذات محلها واذا كان هذا
القسم ذا اين ووضع يلزم ان يكون المحل كذلك لان له ذاتا موجودا

مغايرة بالذات لمحله والموجود المغاير له الابعاد والوضع ونحو ابن الفر
فلو كانت الناطقة مادة يلزم ان يكون الصورة المعقولة مادية
لكنها مجردة فان قلت الانسان جسم وكل جسم مادي فالانسان
مادة والمادة مما لا يصلح لان يكون محلا للصورة المجردة لما ذكرتم فالا
نسان لا يصلح لذلك والصورة المعقولة مجردة فالانسان لا يكون محلا لها
كيف يكون عالما بها قلت الانسان جسم ذو اين ووضع صالح لان معنى
فيه جوهر لا يكون كذلك وتقسيم اليه كما انه منقسم في الاقطار الثالثة وصالح
لان معنى فيه ما لا يكون منقسما اصلا كالنقطة وما يكون منقسما
في جهة واحدة كالخط وفي جهتين كالسطح وكيف لا يصلح لان معنى
فيه جوهر لا يكون ذا اين ووضع وهو في حد ذاته عار عنهما او عرضهما
له بواسطة امر خارج عنه لازم له وهو المقدار فالجوهر المجرد عن الاين
والوضع مما يصح ان معنى فيه جزء الانسان معنى ما يصح في الجسم عند
يكون بعروض الاعراض كما عرفت عند تحقيق الجسم من انه ينقسم في الجسم
الابيض محال متعددة بعروض الالوان فاذا اعرضت صورة معقولة مجردة
عن الاين والوضع للانسان معنى بعروضها امر مجرد عن الاين والوضع
فيه وهو محل هذه الصورة وهو بعينه المجرد عن هذه الجنبية ليست كمالا
اول الجسم الطبيعي المذكور لان كماله الاول الانسان نفسه باقي التجوير
كمال اول له بالقوة حيث يمكن ان يزول هذه الصورة واذا ازالت بطل
الشيء الكسب لها وكان هناك امر واحد هو الانسان وحيث يكون كمالا
للجسم الطبيعي المذكور بالعقل وبالحاصل ان صورة الانسان التي هي نفسه من حيث
انها مع المادة المجردة معها امر واحد هو الانسان كمال اول للجسم الطبيعي
المذكور بالعقل ومن حيث انها معروض الصور المعقولة المجردة ومحل لها
كمال له بالقوة فكماليته مخلوطة بالقوة فالانسان قبل ان يحصل فيه صورة

عقلية مجردة امر واحد ذو مقدار واين ووضع فاذا عرض له صورة مجردة حصل
هناك محل مجرد عن هذه الامور لا بان حدث ذات مجردة بعد ما لم يكن
حتى يكون ذلك منكرا بل بان معنى في الذات الذي كان حاصلا امر غير
ذي مقدار واين ووضع حتى انقسم بذلك الى محل مجرد وجزء اخر فيه كما اذا
عرض سطح واحد بالعدد الوان مختلفة فانه بذلك يصير محالا متعددة
لا بان حدث ذات غير حاصل بعروض تلك الالوان بل بان انقسم الذات
الحاصل الى محال متعددة وكان السطح المذكور قبل عروض اللون له واحد
وبعد عروضه متعدد متصف بعض هذا المتعدد بصفة وبعضه بصفة
اخرى كان بعضه متصف بالسواد وبعضه اخر بالبياض كذلك الانسان
واحد قبل عروض الصورة العقلية له وبعد عروض ذلك ينقسم الى محل الصورة
المعقولة وجزء اخر والجزء الاخر متصف بالمقدار والاين والوضع و
محل الصورة المعقولة متصف بسلب هذه الامور عنه فان قلت اذا كان
محل الصورة المعقولة المجردة لا ينتظم ان يقال الانسان محل للصورة المعقولة
وكل ما هو محل للصورة المعقولة مجرد فالانسان مجرد واذا كان مجردا لم
يكن جسما قلت ان اردت بقولك الانسان محل للصورة المعقولة انه
بتمامه او جزء من اجزائه التركيبية محل لها فممنوع وان اردت ان بعض ما ينقسم
اليه الانسان ويتعين فيه محل فمسلم ويصير النتيجة ان ذلك البعض مجرد و
لا ينافي ان يكون الانسان غير مجرد لجواز ان ينقسم ذو مقدار الى امر ذي
غير مقدار كالمخروط فانه ينقسم الى ما هو مخروط وما هو ...
نحو الراس نقطة ومع ذي مقدار ونقول ايضا ... الانسان
جوهر معروض لا يعرضه من الكم والكيف والوضع والاين والمتى والاضافة
والملك والفعل والانفعال ولا يلزم من كونه ذا مقدار وذا وضع ان
يكون محل واحد جميع عوارضه كذلك بعضها ان لكثير منها مقدارا ولا وضع

واذا لم يكن للعارض مقدار ووضع لم يكن للمعروض من حيث انه معروض
ذلك قوله لا يبلغ ذلك تجريدها عنها بحسب ذاتها هذا المعنى منه فيجب ان
الصورة التي كلامنا فيها غريبها مجرده عن لواحق المادة فانها لا تقبل
الاشارة الحسية وليس لها اجزاء ووضع وبالجملة شي من لواحق المادة لو كانت
هذه الامور عارضة لها من قبلها لما كانت مجرده عنها قوله لا يجوز ان
ينقسم الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل عند
ان الكيفية الواحدة التي تقع فيها الحركة يفرض لها اجزاء بالفعل واجزاوه
الوضعية حينئذ تكون مختلفة كما حقق في موضعه قوله لانه ان العلم بطل بوجه
الارتسام فرسوخ الكلام عليه قوله لانه مساوا ينتهي في الارتسام هذا المعنى
على ضوار ما وجه الشارح كلام المحاكم به اما اذا وجد موافق لما في
الشفا بان الصورة المنطبعة في العقل مجرده لانها لا تقبل الاشارة الحسية
بالضرورة ومع ذلك فانه مع لواحق المادة من الكم والاين والوضع ونظايرها
لكان سقوطه ظاهرا وكذا سقوطه مع مساواتها في الارتسام و
عدمه قوله لانه ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان الحال امرا
موجودا براسه حاصلا في منقسم فانقسامه لازم اما اذا لم يكن امرا موجودا
براسه بل يكون شيا من موجود براسه كالنقطة فانها ظاهر
لخط عند القطع مثلا فان انقسامه غير لازم لا يقال لم لا يجوز ان يكون
النفس جسما ويحصل الصور العقلية المجردة في طرف غير منقسم منه لان الشيخ
ابطل هذا الاحتمال في طبيعيات الشفا بقوله فانه لو كان محل المعقول جسما
ومقدارا من المقادير فاما ان يكون الصورة المعقولة تحل منها شيئا وحدانيا
غير منقسم او ملوك اما تحل منه شيئا منقسما والشي الذي لا ينقسم من الجسم
هو طرف نقطة لا محالة ولنمتحن اولا هل يمكن ان يكون محلها طرفا
غير منقسم فنقول ان هذا محال وذلك لان النقطة هي نهاية ما لا يميز ذاتها

لخط في الوضع او عن المقدار الذي هو منتهى اليها تميزا يكون للنقطة سبا
ستقر فيه شي من غير ان يكون في شي من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها
تماما انما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز ان يحل بوجه
ما انه يحل فيها طرف شي حال في المقدار الذي هو طرفه فهو متقدر بذلك المقدار
بالعرض وكما انه متقدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة فيكون
نهاية بالعرض مع نهاية بالذات كما يكون امتداد بالعرض مع امتداد لها
لغرض في الذات ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيا من الاشياء لكان يتميز
لها ذات فكانت النقطة اذن ذات جهتين جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه
وجهة منها مخالفة له مقابلة فيكون حينئذ منفصلة عن الخط بقوامها وللخط
المنفصل عنها نهاية لا محالة غيرها تلاقيها فيكون تلك النقطة نهاية الخط
لا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحدة قوله لانه ان كل ما هو منقسم
قد يكفي الدعوى بالمادي الذي يكون براسه موجودا على حدة لا ان يكون
شيئا من موجود واحد كالنقطة فانها ظاهر لجسم او لما هو طرف منه وقد
لا يتوجه النقض بها قوله واجيب بان المستدل قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء ولكنا بيان سنقول ان هذه القوى العقلية فاعلة لان فاعلة وانتم
انما بينتم تناهي القوة الفاعلة والنافي لا يكون في جواز قوة قابلة
غير متناهية كما للهيولى فنقول انا نعلم ان قبول النفس الناطقة في كيفية
من الاشياء لا نهاية لها قبول بعد تصرف فعلي قوله فان القوة الجسمانية
كذلك في طبيعيات الشفاء وليس لنا بان نقول ويذكر الجملة فيذكر خطا فانه
ليس للقوة الجسمانية ان تحتمل الى شي اشتغ مما لا نهاية له في الا وقت كان لم
يعرف منها تعريف القوة الناطقة قوله ولا يمكن توسطها بين الشيئ عبارة
الشفاء فيمكن افانه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها وبين الحسية آلة
وليس بينها وبين انها عقلت الة وهي اوضح من عبارة الشرح كما لا يخفى من ان

المدرك بالذات هو الادراك فالآلة بالحقيقة تكون واسطة عنه وفيما
المدرك ولا يستقيم قوله ولا يمكن توسط الدبيب الشيء وادراكاته قوله
وفيه عليه ان فيه بحث لان هذا الدليل ايضا مبني على ان يكون العلم صورة
المعلوم كما سيصرح به الشارح فلو قلت انا طفقت محلها يكون صورة
لا محالة علما به ولا اختيار في ان صورته اما صورة مادية بها او صورة
اخرى فنقول السؤال اما يكون في تعقل محلها حضوره بنفسه اشارة الى القسم
الاول وقوله بل يتوقف على حضور صورة اخرى اشارة الى القسم الثاني
هذا بالحقيقة ترديد صورة المحل من الغيبي كانه قال بعده كان معترا اخر
ان تعقل الشيء لحضور صورته هذا الصورة التي بها يتعقل المحل اما هذه ويلزم
دوام التعقل واما غيرها ويلزم اجتماع المثلين ولم يتوجه عليه انه يجوز
ان يتوقف التعقل على امر اخر كتوجه النفس لان انحصار صورة
المحل في الغيبي ظاهر لبي النفس في صورة له حتى يستقيم ان يقال اما صورته
هذه ولا تكون بل هي التوجه فلو فرض توقف التعقل على النفس على
تعذر كونه صورة حاصلة لان من الصورتا وصورته اما هذا او ذاك
لا يقال لعل الشارح اشار بقوله وفيه عليه انه يجوز ان لا يكفي في هذه
تعقل محلها حضوره بنفسه ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى
مماثلة بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط الى
منع كون العلم لحصول الصورة لانه قد اشار الى هذا المنع بقوله ومبنى
هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه
حمل تلك العبارة على منع كون العلم بارتسام الصورة بعيد قوله لان
حلول مادة واحدة صورة فيه بحث لان الحكماء ذهبوا الى ان صور الاشياء
التي هي هي باعيانها تحصل في العقل وان كانت حال كونها فيه لم يكن منكرا كما هي
مثله يحصل المادة في العقل لكنه حال كونه فيه لم يكن مادة لها جسم مخصوص

ومعلوما حال كونه في العقل لم يكن جسما بل هو عرض من مقولة الكيف فله
يكون بثبوت وضع العنوان والحوار في قول الماء حاصل في العقل ساكنا في
فوق الماء مستقر تحته وفوق الانسان كاتب ولان صور الاشياء تحصل
في العقل كحصول العقل بالسوية ويقولون تعقله صحيح لا ينافيه كما حققته في
مباحث الوجود فلو كانت الناطقة حالة في الجسم فلان الجسم هو الذي
هو مادة ذلك الجسم يكون حالا لها ولو تعقلت ذلك الجسم الذي فرض محله
لها لحصلت صورته في الكاده بحال الناطقة التي مادية في مادته ذلك
الجسم صورتان لان الجسم من حلول شيء اخر حلوله في محل ذلك الاخر هذا الحكم فيما
كان بحال والمحل متغايرين ذاتا اذا كان بحال الاخر بعضها انتزاعهما لا
بعضه اعتبار انه صحيح اما اذا كانا متحدين ذاتا كالمادة والصورة [illegible]
من كان بحال الاخر موجودا بالفعل بخلاف المحل كصورة المعلوم فانها
[illegible] امر موجود في العقل بحال الناطقة فله حال حيث حلول ذلك
الشيء في محله لانهما متحدان ذاتا والتغاير بحسب التحليل العقلي فلو كانت
الناطقة صورة منطبعة في مادة يكون صورة المعلوم بحالها حالة
في مادتها لو كانت الصورتان المتماثلتان حالتين في مادة واحدة
ما انه صحيح لان يكون احدهما واسطة في حلول الاخرى قوله على انهما
متمايزتان من وجه اخر ايضا فيه بحث اذ الوجه معنى واحد يخصصها الاضافة
الى موضوعاتها وليس له افراد حتى يكون بعض نوعا في مختلفان يختلف
باختلافهما الموجود الخارجي والموجود الذهني بل اختلافهما بسبب راجع
الى المحل بيان ذلك ان صورتها الذهنية حقيقة التي بها هو ما هو قد يحل
في المادة الخارجية وح يكون ماهيته من الماهيات وقد يحل في العقول فما
قله فح يكون علما ومعلوما بالذات وان كانت ماهية اخرى مثلها
الصورة الماهية اذا حلت في المادة العنصرية يصير جوهرا مخصوصا [illegible]

واذا حلت في القوة العاقلة بحيث كيفيا مخصوصا هو العلم بالحال والمعلوم
بالذات ايضا فالتفاوت بين الحالتين يكون بواسطة محل الصورة واذا
لم يكن للصورة محل في الخارج بل يكون جوهرا مجردا عن المادة واذا حصلت
في القوة العاقلة يكون حالا فيها كان التفاوت بين الحالتين بوجود
المحل وعدمه وليس في شيء من الصورتين التفاوت في الوجود **قوله** واجيب
بجواب الصواب السالم عن الرد والايراد المذكورين ان صفة النفس الخ
مبداء العرض المحمول عليها اما امر موجود حاصل فيها بالفعل كالجوع و
والعطش والصور العقلية واما امر عقلي لا حصول له بالفعل كالامكان
والوجوب والحدوث فان كان الاول كان النفس عالمة بها ما دام صفة
لها وان كان الثاني لم يكن عالمة بها ما لم يحصل بالفعل واذا حصلت بالفعل
كانت صورة عقلية قائمة بها لكونها مدركة لذاتها لان هذه الصفة تقتضي
النفس لذاتها كما هو الظاهر فتبين ان التصور هناك عين ذات النفس لان
الذات تعقلها هو العلم الحضوري بها كما حقق في موضعه فكيف يكون صفة
لها وان اراد بها تصور النفس بانها مدركة لذاتها فيرد عليه ان هذا
التصور لا يلزم دوامه لتوقفه على تصور النسبة وهو غير لازم فلا يلزم
دوام هذا الادراك وقد لا يحكى ان النفس مدركة للقسم الاول دائما فلا يكون
من القسم الاول وان اراد بها امرا آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله **قوله** فيلزم
علوم غير متناهية لزوم العلوم الغير المتناهية على التقرير المذكور مم
اذ قد حرر غير مرة ان الادراك معلوم بالذات بمعنى ان ما هو المنكشف
عندنا هو الادراك الذي هو الصورة الذهنية والامر الخارجي هو المعلوم
بالعرض بمعنى انه متحد مع المعلوم بالذات الذي هو ادراك ضربا من الاتحاد
ويحب ان يسري بعض الاحكام الخارجية على الادراك اليه وليس لنا اطلاع
عليه فادراك الادراك الشيء يكون بالعلم الذي به يدرك ذلك الشيء بالعرض لا بعلم

آخر

آخر حتى يلزم علوم غير متناهية بسبب اجتماع علوم كثيرة اجتماع
العلوم الكثيرة والتعدد والاعتبار بالقياس الى القوى المدركة حاصل
في سن الكهولة وليس لهذه الامور اختصاص بالقوة العاقلة حتى يصير
سببا لازدياد اثرها دون غيرها من القوة المدركة وحالم يكن القوة
العاقلة فاعلة لادراكاتها يثبت جودتها بقوله فان جودة الفاعلة
كما يكون بحسب القوة يكون بحسب الزمن ايضا الا ان يقال مراده ان جو
دة الفاعلية يكون بحسب الامرين فيجب ان يكون جودة القابلية بحسبهما
ايضا **قوله** المزاج الحاصل في سن الكهولة اوفق الى آخره عليه ان موافقة
المزاج الحاصل في سن الكهولة للقوة العاقلة لا يقتضي عدم ضعفها بواسطة
الالة الحاملة لها على ذكر التقرير في النقصان والانحطاط وقد استدل
الشيخ بعدم دوام ضعفها على انها ليست مادية حيث قال في طبيعيات الشفا
ان اجزاء البدن ياخذ في الضعف من قواها بعد منتهى النشو والوقوف وذلك
دون الاربعين او عند الاربعين وهذه القوة المدركة للمعقولات انما تقوى
بعد ذلك في اكثر الامر ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما في كل
حال ان يضعف حينئذ لكن لا يجب ذلك الا في احوال وموافاة العوايق دون
جميع الاحوال فليس هي من القوى البدنية **قوله** مقارنة تلك القوى
اي ان اراد المقارنة في اقتضاء المزاج فذلك في القوة لا له فان المزاج
مزاجا خاصا يقتضيه القوة اللاحقة بمقتضى كيفية متوسطة بمزاج المزاج
اي مزاج آخر ليحصل الادراك كما حقق في موضعه ولا يظهر لغيرها من القوى
ان يكون مقتضاها متوسطا في احتياج المزاج الى مزاج آخر فلان ذكر خرسين فلم
يبين وان اراد المقارنة في اقتضاء الصور المدركة القوى بناء على ان المزاج
ما لم يكن مقتضية اياها كانت مقارنة للقوى في اقتضائها وان اراد
المقارنة في اقتضاء امر آخر فلابد ان يبين حتى يظهر صحته او فساده **قوله**

لانم ان افاعيل القوى جسمانية ودعوى العلم في هذا المقام ان ادراك القوى
الجسمانية يستدعي انقسام موضوعاتها الا ان افاعيلها يستدعي ذلك
ومنع ثبت بما اثبتوا في موضع من ان المدرك بالذات انما هو الصورة الذهنية
الحاصلة في تلك الموضوعات فقد واحتج المص على ما اختاره فيه بحث
اذ حاصل قول المص هو قولنا نحن واحد يقتضي وحدتها على ما حققه الشارح
يعبر لفظا ومعنى اما لفظا فلان اقسام الوحدة كثيرة وما هو المقصود
على هذا التوجيه هو الوحدة النوعية وهي لا يتبادر من اطلاق الوحدة
فان المتبادر منه هو الوحدة العددية فلو اريد عنها ما كان الكتاب
يقيد الوحدة لا اطلقه فيها واما معنى فلجواز ان يكون ما فيه كونه في حدها
حد الحقيقة بجنسه كما قرره الشارح فالاولى ان يجعل اشارة الى نفي
من يذهب الى ان بدن كل شخص انسان انفسا جما بينه مختلفة الذات
نفسا نباتية ونفسا بهيمية ونفسا نطقية ووجه دلالته على نفي
هذا المذهب ظاهر اذ ليس لهذه الثلثة حد واحد بل لكل منها حد على حده
كما لا يخفى هذا واعلم ان اصول المذهب الموروث محكيا في نفس شخص واحد
ثلثة احدها قول من قال انها ذات واحدة يفعل بالفعل من الافعال
على حسب اختلاف الالات بعضها لا بتوسط القوى والالات فقول من
قال انها ذات واحدة يفيض عنها قوى مختلفة يختص كل قوة بفعل وصدور
تلك الافعال عنها بتوسط القوى والشيخ اختار هذا المذهب وصرح به
في طبيعيات الشفاء والثالث قول من قال انها ذات كثيرة نفس نباتية
شهوانية ونفس حيوانية غضبية وقد يسمى للبهيمية ايضا ونفس مميزة
نطقية فالمص اشار بها الى رد المذهب الثالث واعلم ان في النفس
اختلاف كثير فذهب النظام وبعض من المتكلمين الى ان النفس هي الجسد
ومنهم من قال انها اجسام اصلية فيه باقية من اول العمر الى آخره وزعم

بعضهم انها جزء لا يتجزى في القلب وقد ذهب النظام الى انها جسم لطيف نوراني
يسري في الاعضاء بسريان الدهن في السمسم والنار في الفحم وعند بعض الاطباء هي
الروح الحيواني المتولد من الجانب الايسر من القلب ومنهم من جعل الروح النفساني
المتنبث في الدماغ وذهب جالينوس الى انها عبارة عن الروح الحيواني
الموجود في القلب والنفساني الموجود في الدماغ والطبيعي الموجود في الكبد و
القدماء منهم جعلوها عبارة عن الاخلاط الاربعة ومنهم من جعلها عبارة
عن الدم خاصة ومنهم من جعلها عبارة عن المزاج والاعتدال الاخلاط و
جعلها بعضهم عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتاليفات اجزائه
ومنهم من قال انها الحيوة وذهب الالهيون الى انها جوهر مجرد عن جسم ولا جسماني
بل جوهر مجرد عن المادة من السماوية في تحقيقها وذهب الطبيعيون
منهم الى ان الصورة النوعية للنبات والحيوان والانسان ونفس الادراك
عندهم كنفوس سائر الحيوانات فتكون صورة منطبعة في المواد العنصرية
هذا ما وصل الينا من المذاهب المذكورة في النفس ولا يخفى على ذوي البصائر
الصائبة ان ما ذهب اليه الالهيون والطبيعيون اقرب الى الواقع
من المذاهب السابقة فهي مجموعة لا مطلقا للدلائل المذكورة الدالة على
ما فيه وهادية لا مطلقا للدلائل الدالة على كونها مجردة بل كل منهما يكون
من وجه آخر فانها محل المعقولات ومحلها من حيث هو كذلك مجرد وكانها اول
للجسم من حيث هو محل المادي ولا تنافي بينهما لانها من حيثيتين كما ان جسما
واحدا عن نعلى او حقيقة زيد يوم الجمعة متلون بالوان مختلفة كان
الجسم المذكور محل اللون فانه واحد وان صدقنا ان محل اللون المذكور
حادث يوم الجمعة ومعلول زيد وكثير بالعدد فصدق ايضا ان الجسم المذكور
حاصل قبل يوم الجمعة وليس معلولا لزيد وواحد بالعدد وذلك من حيث انه
محل الاحكام هنا فيه لا احكامه من حيث انه جسم فان قلت اذا كان الجسم و

محل اللونين المذكورين واحدا بالذات لصدق ان يقال ذلك الجسم بعينه هذا
المحل حادث بوجه مجموعه ومعلول لزيد وكثير بالعدد ولينتج ان ذلك الجسم حادث
بوجه مجموعه ومعلول لزيد وكثير بالعدد ومع انه حاصل قبل الوجه المذكور
وليس معلولا لزيد وواحد بالعدد وهو ظ قلنا ان اردت بقولك هذا
المحل حادث ومعلول لزيد وكثير بالعدد انه محل حادث ومعلول كثير و
يصير النتيجة ان ذلك الجسم محل حادث ومع معلول لزيد وكثير بالعدد
ولا نسلم في صدق ذلك لانه من حيث هو محل كذلك وان اردت انه جسم
حادث ومعلول لزيد وكثير بالعدد فممنوع لانه من حيث هو جسم ليس
شيئا من هذه الامور وكذلك فيما نحن فيه اذا قلت كل الجسم المذكور محل
المعقولات وكل ما هو محل المعقولات مجرد ينتج ان كل الجسم المذكور مجرد
ان اردت انه محل مجرد فسلم ويصير النتيجة ان كل الجسم المذكور محل
مجرد وهو صادق وان اردت انه كل الجسم مجرد فممنوع لانه من حيث هو
كل ليس مجردا فان قلت لا يخلو من ان يكون للنفس مقدار واين ووضع
او لا يكون لها هذه الامور فان كان الاول كانت مجردة وان كان
الثاني كانت مادية فكيف يتصور ان يكون مجردا من وجه ماديا من وجه
قلت لو كان النفس امرا موجودا برأسه على حدة لكانت اما مع هذه
الامور او مجردة عنها اما اذا كانت جزءا معنويا تحليليا من امر موجود
واحد طبيعي مادي كذلك فيجوز ان ينفى نفيا يكون طبيعة مجرده اعني هذه
الامور ويجوز ان ينفى نفيا يكون بحسبه مع هذه الامور و
يجوز ان يكون له صفتان او حالتان يكون المتصف باحدهما من حيث
هو متصف بها مع هذه الامور والمتصف بالاخر من حيث هو متصف
بها لا يكون مع شيء منها والنفس من هذا القبيل فانها جزء معنوي تحليلي
من امر واحد طبيعي هو الانسان ومع كل افراده مدرك للمعقولات والجزئية

الاولى مع هذه الامور دون الحيثية الثانية ثم لا يبعد في جواز ان ينفى الحيثية
الاولى ويبقى من الحيثية الثانية كما ان الشجرة جسم ونام واذا قلع ينفى من حيث
انه نام ويبقى من حيث انه جسم لا يقال الان بقاؤه من حيث انه جسم فان جسم الشجرة
المقلوع غير جسم الشجرة النامي لانا نقول في النفس ان جسم المقلوع هو
جسم النامي اذ اعلمته بعلامة وجدتها في الجسم المقلوع قال بهمنيار
في كتاب التحصيل ليس بعجب ان يبقى من النفس قوة وبعضها بطل اثارها فان
الهيولى لا تفسد والصورة والمركب قد يفسدان ولما كان لفظ النفس
اسما لها من حيث انه كمال اول للجسم المذكور صار البحث عن النفس من الحكمة
الطبيعية فانها من هذه الحيثية مادية وان كان البحث عن مدرك
المعقولات من العلم الباحث عن المجردات فان قلت لما كان الصورة الذهنية
امرا موجودا بالفعل برأسه يكون حلوله فيما لا يحل له المحال والملاقات
مع الجسم يستلزم انقسام ما يحل فيه او ليس فيه غير منقسم حتى يحل فيه
غير منقسم قلت لا نم ان الصور الذهنية مطلقا يكون حلوله فيه لمحلها
وانما يكون حلوله فيه له اذا كان محلها مجردا فيصير فيما يحله ملاقيات
كما في حلول العلوم في المجردات فان الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت
ولم يشترط فيه ملاقات كما قال المحقق الشيخ ذكره لكن لا يلزم من عدم تحقق
غير منقسم في الجسم بعد ملاقات ما يحل فيه مع غير منقسم فيه لجواز
ان يكون شيئا غير منقسم فيه عند الحلول وملاقيه كما في الخط المنقسم
فانه لا بد ان ينتهي في سطح الكرة امر غير منقسم اصلا وينتفي فيه عند
ملاقاته مع السطح المستوي امر غير منقسم حلالا في المثلثة من السطح ومعا لحصر
ما حققناه من ان النفس ليس جزءا مجردا اصلا بالفعل على ما ذكره
الحكيم الخفيطي في كتاب غاية الحكيم حيث قال واما النفس فقد اتفقت
كلمة الكملة من اساطين الافلاطونيين انها مجردة بالجسم من حيث قدم اليونانيين

ارسطاطاليس ان العقل ليس بمتحد بالجسم وفعله بريء عن الآلة وبهذا الاخير
يعرف بعد ما بين النفس والعقل فالعقل غير متحد بالجسم لمحالة ما له وهذا هو
القول الذي جعله المتاخرون من الفلاسفة قدوة واني لست ممن يلتجي للازدراء
بارسطو ومن جملة فضائله انه اخذ الحكمة من المولدة من اهل فارس وقدماء
الذين لهم ايد طويلة وانظار دقيقة وبعيدة وكانه ما اخذ هذا القول
من صريح لفظهم وغاية ما في كلامهم ان للانسان امرا مجردا بذاته
وهذا يحتمل الوجهين احدهما ما اخذه ارسطو من غير قبلية لانا و
لم نعثر على شيء يعتمد عليه وهو ان يكون جزءا من الانسان وصورة مكملة
له مجردة انسانية الى العقل وهذا مما يطرحه النظر يعرف ذلك الا
الصافي الغريزة المدرك للكليات التام القاعد المحرك الساكن لان مجمع هذه
على زعمه ان هذا الجزء المباين فالخروج عن الغريزة لازم له وان كان
لهذا الجزء الكشف بحسب فاثبات هذا الامر المباين فضلا وادراكه للكليات
يبطل لذاته وعلى الوجهين ليس جزء الانسان بل امرين في عالمين بينهما
محبة ولا يليق بالحكيم القول بذلك وان كان مجموعهما فانت اثنان
لا واحد مدرك احدهما ويحرك الآخر وهذا كما يقول عاقل انه يموت القيام
الى بلد كذا فيحرك جاري البدن والمنصت لا يجيء هذا والمثل فرق يعتد به
وان كان بالنسبة الى زعم عمرو وبعده ثاني الوجهين هو ان يكون الا
نوفه ومصاحبه ويقع الاسم بازائه ويكون امرا من عالم النور محبوبا بين
كما بين العقل الاخير عالم العناصر وقد وقع في لسان الشيخ مكرر
نحيا ومكان النجار والمذكرة يشبه الكل لوضع متفرقا هذا وهو شمس الابيان
يفيض منه نور الحيوة والموقف على بدنه وهو افضل جميع الافاضات بالفاعلية
لا بالصورة كما ذكره وهذا المصباح ويقع ضوئه على زجاجة فان الزجاجة
المستنيرة له انارة حاصلة فان المصباح في مثالنا ليس جزءا للزجاجة

المستنيرة ولا صورة له وانما فاعل من حيث هو مستنير فقد ذكروا واما
فاضل اليونانيين فالاشبه انه وقع في ورطة القول بهذا حيث حد
النفس بانها كمال لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فحسبه هذا حد المكمل الا
ولم يمعن التامل في التفرقة بين المتكلمين فان المكمل كما يكون صورة كذلك
يكون فاعله والاقرب الى فهم كلام الاقدمين ان تكميل الجسد لله تعالى
بالفاعلية لا بالتصوير وقد سمع افلاطون استاذه يقول ان الابدان
مفيض القوى ومحيي الانسان وصورته يكون امرا بريئا من المادة و
مخالطة الطالع فالحق ذكر التلميذه ارسطو وحمل التصوير على كونه
صورة كتصوير الصورة للهيولى لا كتصوير النجار للسرير وهذا هو المراد له
بقرينة عدة في سلك افاضة العقل والاحيا فافهم ما اشرت اليه وانظر
نظرا شافيا وتدبر بحث وفكر ولا تغفل اصلا عن الحكما فانهم مع كثرتهم و
بجد نظرهم وتحقيقهم ما وصلوا الا قليلا من رتبة لعلمهم المعتبرة من اهل
فارس وبابل والكرامين والبرزوج من اهل هذا الذي يخاطبون العلوم
ويأخذون المعارف منهم مشافهة ولا يتوسلون بانظار فاسدة
وعقول قاصرة فان العلوم الدقيقة الغامضة اللطيفة ليس يتجلى
لهم فهام الغليظة التي لا يتعرى من دنس ابدان الطبيعة لا يدرك دقائق
احوال الانوار فان حكايتها انما بعد جدا فكيف ساهد لتأمل فان
كيف تعقل النفس فالجواب ان النفس الناطقة مستطلعة الى نور
العقل اذا ارادت ان تعرف شيئا فاذا صار ذلك النور فرحت بها وادركت
ما احبت وسكن هذا النور في احوالها كلها والدليل على ذلك ان الكواكب
اذا انعقلت بالنوم لم تستقبل النفس شيئا فان قيل ربما يعقل في نوم منه
قبله فالجواب انه بقي فيه بعضه كما يبقى الحرارة في الغسل لو اطفي السراج
ولا تخاففها بالجسم صار صدها المنهمر انتهى كلامه وقوله اشارة الى جواب.

امتيازهم وعلى ما حققنا كلام لمن يكون قوله واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
اشارة الى جواب امتيازهم على كثرتها نعم يمكن ان عوارض نفس شخص ما جد مختلفة
مثل السعادة والغضب والتمييز فيكون موضوعها ذواتا مختلفة ايضا وهو الخط
والجواب ان اختلاف العوارض لا يقتضي اختلاف ذات المعروض فيجوز ان يكون
في مادة ذات واحدة يقتضي تلك العوارض المختلفة وان كان المقتضي لبعضها
في مادة اخرى يكون ذات اخرى من نوع اخر   والاولى لا يكون الا بمادة الاوائل
ان بطل ما وافقنا له في الشفاء او لا يكون الا بالحجم بيان حجم ومقدار فان
ما لا مقدار له اصلا لا بالذات ولا بالعرض يمتنع انقسام ذاته وان كان له
تعلق بالمادة لئلا يكون دليل حدوث النفس موقوفا بابطال التناسخ
ولا يلزم الدور فان قلت توقفه على ابطال التناسخ من وجه اخر لا يحتمل ان
النفس عرضية متكثرة متمايزة في الازل بهيئات عارضة لها من قبل ابدان
اخر على سبيل التناسخ فلم يبطل التناسخ لم يبطل هذا الاحتمال قلت تمهيد ما في
طبيعيات الشفاء من ان نعلم يقينا ان موجود معنى الكلي شخصا مشارا اليه لا يمكنه
ان يوجد شخصا الا ان يزاد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني التي تلحقه
عند الحدوث ويلزمه علمنا ما اوجب نعلم ولا يجوز ان يكون ذلك المعنى اللاحق اللازم
المشخص للنفس بهيئة متعلق بدن قبل بدن ما اي بدن كان بل لا بد ان يكون من
قبل بدن معين فذلك البدن المعين اما قديم فيلزم ذاته واما حادث
فيلزم حدوث النفس لانه دولي على بصيرة   فقد ظهر انه لا يتم بيانه الا بابطال
التناسخ فقد تمهد انقسامه بيانه بدون ذلك فلا يلزم الدور وضع مع البدن على
الشافي هذا الدعوى على تقدير ان يكون النفس صورة منطبعة في البدن
على ما ذهب اليه الطبيعيين في الكلي من الحكماء الاقدمين ظاهر فان انتقال الصورة
المنطبعة في مادة الى مادة اخرى ممتنع جدا كيف والصورة المنطبعة و
ضدها البست اعداما صار حاصلا بالفعل تمايزا على المادة بل ربما يتكثر

بتكثر المادة ومع المادة امر واحد طبيعي كما يتوهم حقيقته واما على تقدير ان
يكون النفس مجردة متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما اختاره المعلم
الاول ومن تابعه فاثبات هذه الدعوى يحتاج الى نظر دقيق و النظر الى
النزاع في حدوثها وقدمها على هذا التقدير لا على تقدير الانطباع لظهور
ان ليس لجزء من افراد الانسان بدل قديم بالشخص   وذلك معلوم بالضرورة
فان قلت في الشرع انه يتعلق ببدن الجنين اولا نفس نباتية ثم يتعلق
به نفس حيوانية ثم نفس انسانية فكيف يحكم الشارح هنا بانه لا يتعلق ببدن
واحد الا نفس واحدة بالضرورة قلت لعل مراده ان الضروري انه لا يجتمع في بدن
واحد نفسان فانه لو اجتمع في مادة واحدة صورتان سواء كانتا نفسين
او غيرهما فاما ان يقوم المادة ويحصلها شيئا مخصوصا اما ان يكون بكليهما
او باحدهما او غيرهما فان كان الاول كان كلاهما صورة واحدة لها ازالتهما
بالصورة الا ما يقوم المادة ويحصلها امرا مخصوصا هو الكل الاول للمجموع
المركب منهما فان كان الثاني يلزم ان يكون الاخر عرضا اذ لا دخل له في تقوم
المادة ويعرض لها بعد ما كانت متقومة ومحصلة وكل ما كان كذلك
كان عرضا كما حقق في موضعه قال المحاكمة في التحصيل لا يجوز ان يقوم الهيولى
الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها الا انه ينبغي
ان مادة واحدة لا يجوز ان يقومها صورتان بل يجب ان يقوم الصورة
الجسمية اولا بالصورة الطبيعية ثم يقوم المادة والجسم هو معنى الثالث
من هذه الامور الثلثة ناحرا بالفعل لا بالعرض واذا كان الثالث لم يكن شيء
منهما صورة لها وهو ظاهر وما يتوهم انه يتعلق ببدن الجنين اولا
نفس نباتية ثم نفس حيوانية ثم نفس انسانية فلا يلزم من ذلك اجتماع تلك
النفوس فيه فان الظاهر ان صورة الحيوانية بعد فساد النباتية وصورة
الانسانية بعد فساد الحيوانية   ولا ينبغي بعنايته اعلم ان النفس

الانسانى مصدر للمفكرة والمتخيلة ومولد المثل والاحساس وللحركة الا
رادية وادراك الكليات وليس دعوى الحكماء ان مبدا جميع هذه
الامور يبقى بعد خراب البدن بل دعواهم ان مصدر ادراك الكليات وهو
القوة العاقلة يبقى بعد خراب البدن ولهذا قال بهمنيار ليس يجب ان يبقى
من النفس قوة ويفسد سايرها وقال في آخر كتاب التحصيل في الفصل
المعقود في بقاء النفس الانسانية فان قال ان النفس مركب كان الجواب
ان شيئا لا محالة يبقى وهو الشي الصورة العاقلة الباقية بعد خراب البدن
فيما كان اصلها واستدل على انها لا يفنى بفناء البدن بقوله فان ما
يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به بنحو من التعلق فان كان
تعلقها به تعلق المتاخر عن البدن في الوجود وجب ان يكون البدن
علة للنفس في الوجود اما ان يكون علة فاعلية والجسم بما هو جسم
لا يفعل شيئا واما ان يكون علة قابلية وقد بينا ان النفس غير منطبعة
في البدن ومع ان يكون علة صورية للنفس بل البدن علة للنفس بالوجه الذي
ذكرناه وهو انه سبب حدوثها وسبب تخصيص افرادها واحدة لا الاخرى و
تعينها وتكثرها وان كان تعلقها بالبدن تعلق المتقدم في الوجود
فتقدما اذا بتالم يجب في مثل هذا التقدم ان يعدم المعدوم عند فرض عدم
المتاخر بل يجب ان يفرض السبب المعدم اولا في جوهر النفس فيفسد معه البدن
وان لا يفسد البدن بسبب يخصه فلو فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير
المزاج او التركيب ولا يمكن ان يكون متكافئ الوجود وعلى ان يكون ذكر
امر اذا تساويا فانه لو كان كذلك لما كان البدن جوهرا ولا يكون النفس
جوهرا بل كانا مضافين فقد بطل ان يكون بينهما تعلق يقتضي ان يفسد
النفس بفساد البدن ثم ليس يجب ايضا ان يبقى من النفس قوة ويفسد
سايرها فان القوة الاولى لا تفسد والصورة والمركب حتى يفسد ان

هذا كلامه فان قلت لما اعترف بهمنيار بان البدن سبب تعين النفس
وتميزها فاذا خرب البدن لم يبق تعينها الا ان المعلول لا يبقى بانتفاء علته و
عدم بقاء التعين يستلزم انتفاء المتعين بذلك التعين فكيف ذهب
الى بقائها بعد خراب البدن قلت انه لم يذهب الا ان النفس مع تعينها يبقى
بعد خراب البدن بل صرح بان صحتها وقوة منها يبقى ويفسد ساير
قواها ولا يلزم من ذكر بقاء نفسها ويتصور ذكر ان القوم ذهبوا الى
ان تعين النفوس بعد المفارقة عن البدن بالهيئات التي حصلت فيها
حال تعلقها بالابدان ويتلخص مما ذكرناه ان نفس زيد مثلا امر واحد بسيط
على ان صورته المادية الواحدة لا يكون الا واحدة وهذا الواحد صالح الا
ان يصدر عنه التغذية والتنمية والحركة الارادية وادراك الكليات وغيرها واذا
خرب البدن بقي فيها ما يصلح به ادراك الكليات وزال عنها ما يصلح به ساير الامور
المذكورة فيكون لزيد مثلا جزء خارجي يبقى وجزء مادي يفسد وهما ليسا
جزئين تركيبيين حاصلين بالفعل متميزين احدهما عن الآخر فيه اذ لو
كان كذلك لزم التركب من المجرد والمادي وان لا يصدق قولك زيد حاس
ومدرك للكليات وان يصح ان علته يكون الناطق الى غيره ذكر من المفاسد
بل هما جزآن معنويان كحال العقل زيد الا وهو امر واحد طبيعي يصدر عنه
تلك الامور لانه مجموع امرين في نفس الامر وعند فساد جزئه القابل
للفساد يخرج جزؤه المجرد الغير القابل للفساد من القوة الى الفعل ويصير موجودا
براسه بعد ما كان جزءا تحليليا من موجود واحد كالبدن كالمجرد لذكر
الجزء الباقي له بحصوله وان كان في ضمن الكل وانتفائه بحصول هذا الجزء
موجودا على حدة واذا كانا جزئين تحليليين لم يلزم شيء من المفاسد المذكورة
اذ حينئذ لا يلزم التركيب من المجرد والمادي ولا عدم صدق قولك زيد حاس
ومدرك للكليات له يصدق على زيد هذان المحمولان من جهتين كما فصلناه

امتناعه لعدم صدق قولنا الحيوان الناطق عليه منهم يلزم ان يفسد من امر
مادي بعضه وبقي منه بعض مستغني عن الاين وللمقدار والوضع ولا محذور
في ذلك لجواز ان يكون هذه الامور من لوازم بعض الفاسد ولا يكون لازما
للامر الباقي واذا كان الباقي مع الفاسد امرا واحدا لكان هذه الامور
اذا كان بدون الفاسد كان مغايرا لها اذا كان فقلت لو كانت النفس
جزءا لجسم بالقوة قبل خراب البدن لم يكن حاصله قبل خرابه وما لا يكون
حاصلا لا يمكن ان يدرك شيئا ما دام كذلك فكيف يدرك النفس حال بقاء البدن
وهي حينئذ لم تخرج من القوة الى الفعل بعد قلت المدرك حال بقاء البدن
امر موجود حاصل بالفعل وهو زيد مثلا لا جزء منه غايته الامر لم لا امر
المقدار والاين والوضع مع ادراكه للكليات اذا فسد من حيث انه متقدر
ذو اين ووضع عند خراب البدن فلم يفسد من حيث انه مدرك للكليات بقي
المتقدر المذكور وبقي مدركا للكليات مع الادراك الذي كان قائما بزيد كان
كالجسم النامي كالشجر اذا يبست فانه علاه منه بقي منه وفسد من حيث انه نام ولم
يفسد من حيث انه جسم كقطعة من الارض بقي النامي وبقي الجسم مع العلاقة
التي كانت مع الجسم النامي فتامل ثم استدل بهمنيار على امتناع فساد النفس
الانسانية في الفصل المذكور بقوله واعلم ان الجوهر المادة سواء كان بحيث
وبين المادة علاقة فذلك كالنفوس الانسانية او لم يكن بينهما علاقة فيه اصلا
كالعقول الفعالة فانه لا يعتبر وجوده كون ان يكون من شانه ان يفسد بسببها
نفسه قوة ان يفسد الفساد وفيه فعل البقاء والقوة كما تعلمه في النفس واذ
لا يكون هناك امران مختلفان احدهما حامل القوة والاخر ما به بالفعل
فيلزم من هذا ان يكون مركبا وقد فرض غير مركب وهذا عام لجميع المفارقات
هذا كلامه فان قلنا ان اراد بالعلاقة في التي بين النفوس والمادة دون
بين العقول وبينها ان النفس يدبر المادة وتتصرف فيها فلا يستقيم ان يحكم بنفي

نفي العلاقة فيما بين العقل والمادة وان اراد بها معنى اخر فما هو قلت لعله
اراد معنى اخر وهو كون النفس الانسانية شيئا امر مادي متلازم به وفيه من
قوله بان فيه … يخرج الى الفعل موجبه مجموع المادة بعد خراب بدنه
كما فصلناه وهذا المعنى لا يوجد بين العقل الفعال والمادة اذ كون المادة التي هي
البدن سبب حدوثها وسبب تعينها وتميزها على ما بيناه وما نقلناه عنه
بخلاف العقل الفعال اذ ليس المادة سبب وجوده ولا سبب تعينه ثم بتجريد الدليل
المذكور ان المراد بفساد ذات الشيء صيرورته شيئا اخر وما يستلزم ذلك
لا انتفاؤه راسا فان ذلك لا يسمى فسادا ولا بد ان يكون هناك امر مشترك بينهما
يكون اولا شيئا وما صار شيئا اخر اذ لو لم يكن ذلك الامر بعد الاول راسا ووجد
كما كان … وفي هذه الصورة لم يصدق ان الاول صار ثانيا وهو ظاهر فلا بد من
الامر المشترك المذكور فلا نعني بالمادة الا مثل هذا فما فرضناه مجموع المادة
كان ماديا وان لم يكن كامل القوة فهذا الامر المشترك المستعد لقبول ما فسد
اليه وقيامه بالفعل الصورة التي يفسد عند صيرورته الامر المشترك امرا اخر
لامتناع توسط الالة في ذلك ان انما يمتنع ذلك لو كان ادراكها بتوسطها
اي لذاتها على الوجه الذي يمتنع من فرضها شركة فيها بالجهة وانهما وتبين كذلك
للجنين … في ادراكها اذا تامل على الوجه وتحقيقه ان بعض مدركاتنا جزئي
… فرض الشركة فيه كقدرة ما … مدركة بالجزئي وبعضها
كلي لامتناع ذلك على … مدركة لا بالجزئي وبين مناط المنع المذكور ادراك
ذات القدرة … ولا ادراكها بجميع الصفات الملحقة منها حال كونها محسوسة
من المقدار والوضع والشكل وغير ذلك لانا اذا قيدنا بجميع الصفات الملحوظة فيها
حال كونها مدركة بالجزئي فهنا قطرة مستديرة من الماء متقدرة متقطرة بمقدار
كذا الاين والوضع الفلاني اعني فلا خرج الصفات الملحقة لنا منها حال كونها
مدركة كانت مع ذلك … من فرض الشركة فيها ولا ادراكا مخصوصا بالالة كما هو

بواسطة او ركنا الفطرة متصفة بالصفة المذكورة كما توهم وسمى بالتخص
ادراك هذا الامر لو كان لكان مشتركا بين الصورتين ولانا او فرضنا
مدركا سالم بجزء الا الفطرة المتصفة بالصفة المذكورة ولو كنا ادركنا فيها احدا
اخر مخصوصا بما السعنا هذا الامر عن فرض الشركة فيما الزمناه بعد التنبيه
والتنبيه وكيف امتناع عن فرض الشركة امر معلوم لنا ولا نعرفه ذلك الا بل
مناط امتناع فرض الشركة فيما هو الادراك الحسي سواء كان المدرك محسوسا
اوليا كالصور او محسوسا ما ثويا كالجسم ولذلك اي ولانه مناط امتناع فرض
الشركة هو الادراك الحسي بعينها الشبح البعيد اذا ادرك بالحس عن فرض الشركة فيه
وان كانت ماهيته صفاته مجهولة لنا والمدرك عند الحس لا يمتنع عن ذلك
وان قيدناه بالقيود الكثيرة ولما كان المشار اليه بلفظة انا مدركا لنا
بالوجه الجزئي المانع عن فرض الشركة فيه كان ينبغي ان يحس مدخل في ادراكه فلا يكون
مجردا صرفا كما حققناه فتدبر   واما ادراك الجزئيات المجردة فلا حاجة فيه
الى الآلة فيه بحث اذا عرفت ان مناط الادراك على الوجه الجزئي المانع للنفس
عن فرض الشركة هو الحواس فالمجرد الذي ليس للحواس مدخل في ادراكه لا يكون
له هذا النحو من الادراك سواء ادرك ذاته او غيره والظاهر هذا هو ما
ذهب اليه الحكماء لان المجرد الذي ليس للحس مدخل في ادراكه مدرك نفسه او
غيره من الجزئيات المجردة على وجه مانع عن فرض الشركة فيه   انما هو فعل
خاصية الكبد فعلا انها خاصية عند الحكماء هو فعلها بالغذاء واعداده للنفوذ
لا احالته الى الدم وتخلطه قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الغذاء ليس انما يتجلد
دائما الى الطبيعة المغتذية دفعة بل يستحيل اولا استحالة ما عن كيفيته ويستعد
للاستحالة الى جوهر المغتذي فيستعد فيه قوة من قوى الغاذية وهي خاصية
وهي التي تهيئ الغذاء في الحيوان وتعده للنفوذ المستوي ثم ان القوة القائمة
محلة في الحيوان الدموي اولا احالته الى الدم والاخلاط التي منها قوام البدن

على ما يتسبب انه من مواضع اخرى وكل عضو فانه يختص بقوة غاذية يحيل
فيه ويجعل الغذاء الى مشابهة لخاصة فالمصفه به   فتلك الاستحالة الكثيرة الى
آخره فعل هاضمة على ما نقلناه من الشفاء انما هو لها اية الغذاء واعداده
للنفوذ وهو قريب مما نقل الشارح من ان فعلها الطبيخ المخصوص فما
الاستحالات المذكورة ليست بالقوة الخاصة بل بقوة اخرى هي الغاذية وهي
ليست واحدة بل في كل عضو غاذية اخرى تحيل الغذاء الى مشابهة لخاصة به
كما نقلناه من الشفاء   لا نم ان النافية عن الغاذية فيه بحث اذ فعل النامية
على خلاف فعل الغاذية كما صرح به الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله واهذه
القوة فانها تنزع الغذاء على خلاف مقتضى القوة الغاذية فهو كالاول
الذي للقوة الغاذية لذاتها ان في كل عضو في الغذاء بقدر حصته وصورته
ويلصق به الغذاء بمقداره الذي له على السواء واما قوله النامية فانه
يسبب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه من جهة اخرى فيلصقه
بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة مستحقة للغاذية في جميع ذلك لو كان
الاصل الغذاء بقسمة بينها او تفضلت الجهة التي تقتضيها النامية ببادي
ذلك ان الغاذية ذي الجودة فقوى فعلها فكان ماهو زاد اكثر ما يتحلل
ثم به في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالسمن ولا يزيد في الطول
زيادة معتدة بها واما النامية فانها تزيد في الطول الكثير كثيرا ما تزيد في
العضو الارضي   لا نم ان مولد البذرة التي قوة اخرى لا يجوز ان يكون مولد البذرة
التي هي خاصية الانثيين لانها خاصة فيها البلوغ فلو كانت هي مولدة البذرة
التي تسكون في الاطفال ولبدي كذا وبتفسير ذلك قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء واذا كان فعل النامية يستتم لم يتبعث القوة المولدة في تولد البذرة
البذر هذا كلامه فان قلت لا يجوز ان يكون مولدة التي هي خاصة الانثيين
ويكون عدم تولدها في الاطفال بواسطة فقدان شرط قلت اذا كان ما

كذلك كانت وحدها خاصة الانثيين ومع ذلك الشرط مولده المني فيهما اذ
لا يكونان قويتين فلا محذور في ذلك قوله لا حاجة لها الى اثبات المغيرة الاولى
عدم تعرض الشيخ لانه ها هنا حيث عدا افعال المولدة في طبيعيات الشفا مشعر بانه لم
بينهما قال واما المولدة فلها فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطعيمه
والثاني زيادة اجزائه في الاتصال النابتة صورتها من التجويف والمقادير والاعداد
والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك مسخرة بذلك تدبير المتفردة
بالجبروت هذا كلامه ولا يخفى ان الفعل الاول للقوة مولدة للمني ولكن للقوة
المصورة قوله ونحو ذلك فتدرك الحرارة والبرودة بذاتها الا انا نعرض في
الادراك الانفعال بها فيما يتحلل او يلين بحسب الرطوبة واليبوسة
والخشونة والملاسة والخفة والثقل لا نعرض من الرطوبة ان يطبع فاسى
بنفوذ ما ينفذ في جسمه ونعرض اليبوسة ان يعصي فيحيل العضو الحاس
ويعصره ونعرض الخشونة مثلا ذلك بان يحدث اجزاء النابتة غصرة والاملس
يحدث ملاسة واستواء والثقل يحدث عند الى السفل والخفة خلاف ذلك ففي
ملموسات ثانوية وقد الشيخ بانه ليس من شرط المحسوس بالذات ان يكون احساسا
من غير انفعال يكون منه فان الحار ايضا ما لم يسخن لم يحس وما حدث من الصور
المذكورة في الحاس حس بها الا ان سطحا او بعدا او لونا او طعما او غير ذلك من
المحسوسات فكان يحصل لا من ذلك المتوسط غير محسوس او غير محسوس بالذات
بل محسوسا ثانيا او بالعرض قوله واحد من الكيفيات الملموسة قال الشيخ في طبيعيات
الشفا كما ان الحيوان يكون بالامتزاج الذي للعناصر كذلك هو ايضا فيكون
بالتركيب وكذلك الصحة والمرض فان منهما ما يتبع ومنهما ما يتبع الى التركيب
وكان من فساد المزاج ما هو مفسد كذلك من فساد التركيب ما هو مهلك
وكان اللمس يشعر بما يفسد المزاج كذلك هو حس يشعر بما يفسد التركيب
فاللمس ايضا يدرك به ما يضر في الاتصال وتضاده وهو عوده الى الالتئام ثم

ثم قال وكل مضادة بحال البدن فانا نحس بها عند الاستحالة وعند الانفعال
اليها ولا نحس بها عند حصولها واستقرارها فقال واحدها ملموسات
مختلفة عبارة الشيخ هكذا ونسبة ان يجعل قوى اللمس قوى كثيرة كل واحد
منها يختص بمضادة فيكون ما به يدرك المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير
الذي يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه الاحوال اولية للحس
يجب ان يكون لكل حس منها قوة خاصة الا ان هذه القوة لما اشتركت
في جميع الالات بالسوية ظنت قوة واحدة اقول المراد به الشيخ بالمضادة التضاد
او من البين انه ليس من الملموسات كيفيت وعد الشيخ الملموسات فيد هذا الكلام وعلى تقدير
منها التضاد والظاهر ان تضاد الثقل والخفيف وتضاد الحار والبارد من جنس
واحد لا من جنسين بل المراد بالتضاد التي بين الثقيل والخفيف للامور المتضادة
الواقعة كل واحد منها بين الثقيل والخفيف وهي مراتب الثقيل والخفيف فان
كل مرتبة منها اخف لمرتبة اخرى وهي ثقيلة بالقياس الى ما هو اخف منها
وخفيفة بالقياس الى ما هو اثقل منها فيكون الاخف المذكور حقيقيا
بالقياس اليها والاثقل المذكور ثقيلا بالقياس اليها وهي واقعة بين الثقيل
والخفيف كما ان كل عدد واقع بين القليل والكثير واراد بالمضادة التي بين
الحار والبارد الامور المتضادة الواقعة كل واحد منها بين الحار والبارد وهي
مراتب الحار والبارد فان كل مرتبة منه لمرتبة اخرى وهي حارة بالقياس الى ما
هو ابرد منها وباردة بالقياس الى ما هو احر فيكون الابرد المذكور باردا
والاحر المذكور حارا بالقياس اليها وهي واقعة بين الحار والبارد ولا يشك
ان مراتب الحرارة والبرودة مندرجة تحت جنس ومراتب الخفة والثقل
مندرجة تحت جنس آخر فذهب الشيخ الى ان لكل جنس من تلك الاجناس قوة
لامسة اخرى يدرك افراده بها وعلى هذا لا يرد عليه ان التضاد غير مدرك
باللمس حيث لم يرد بالمضاد التضاد ولا ان القوة الواحدة اذا ادرك الضد يجب

فقد صدر عنها انسان ما هو حرارة بالقياس الى شي فهو بعينه برودة
بالقياس الى شي اخر فان قلت ما ذكرتم لا يتم في المطلقين فان تخفيف
المطلوع مثلا ليس فعلا بالاضافة الى شي فلا يكون خفيفا اضافيا قلت
ان اريد بالخفيف المطلوع ما لا يوجد في الخارج ما هو اخف منه فذلك
لا ينافي ان يمكن اخف منه اذ يتصور ذلك وهو تنبيه بالقياس الى الاكل
منهما وهذا القدر كاف فيما نحن فيه وان اريد به ما يمكن ولا يتصور
ان يكون اخف منه فوجوده في الخارج ممنوع فضلا عن كونه ملموسا
فان قلت اذا ادرك بقوة واحدة من القوى اللامسة شيئان من تلك الآثار
كانت مصدر الاثنين قلت تعدد المدرك لا يوجب تعدد القوى المدركة
بل تعدد كون الادراك يوجب ذلك عندهم ولذلك ذهبوا الى ان مشاهدة
الشي وتخيله لما كانا نحوين من الادراك كانا بقوتين قوله وقيل يتعقل في
الرائحة في الشامة من غير تحلل شي في الهواء قال الشيخ في الشفاء معنى هذا
ان يجسم ذا الرائحة يفعل في جسم عديم الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له من
غير ان يفعل في المتوسط بل يكون المتوسط ممكن من فعله ذلك فيه وهذا
على ما يقال في تادي الاصوات والالوان قوله قال الامام والحق ان كليهما
ممكن وقال الشيخ بعد نقل المذاهب الثلاثة فنقول لا يجوز ان يكون الشم
هو البخار ويجوز ان يكون الهواء يستحيل عن ذي الرائحة فيصير له رائحة
فيكون حكمه ايضا حكم البخار فيكون كل شي لطيف الاجزاء من شانه ان ينفذ
اذا بلغ آلة الشم ولا نحاهل كان بخارا او هواء يستحيل الى الرائحة احس به ثم
قال واما حدوث الرائحة فامر يبعد واستنكر الشيخ ذلك لبقاء الرائحة بعد
انعدام ذي الرائحة كما نقله الشارح قوله واستدل فيه بحث اذ لا يلزم من
الوجوه المذكورة ان يتوقف السماع على وصول الهواء الحامل للصوت الى
الصماخ اما الوجه الاول فلا احتمال ان يكون للسامع شرط ويكون عدم

سماع الحاضرين بواسطة فقدان شرط منها مثلا يكون اتصال الهواء
والماء الحامل للصوت بالهواء الراكد في الصماخ من جملة الشرائط ويكون
عدم سماع الحاضرين في الصورة المفروضة بواسطة فقدان هذا الشرط
لا بواسطة عدم وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخهم واما الوجه
حدوث الضرب بالزمان الثاني فلا احتمال ان يكون سبب تاخر سماع الصوت
عن رؤية الضربة تاخر حدوث الصوت عن حدوث الضرب بالزمان
لان حدوث الصوت يكون مع خروج حادث بعد آن الملاقات فان القلع
مع الجذبة والتموج اما حركة او متلازم لها وهي متاخرة للزمان
فيكون حدوث الصوت في زمان يكون بعد آن الملاقات المذكورة
واما الوجه الثالث فلان القائل سماع الصوت قبل وصوله الى الصماخ
لا يقول بسماعه من اي بعد كان بل يقول بسماعه من بعد ما بسبب قوة
في السامع وان كان ذلك مختلف بحسب الاختلاف الاشخاص في الاصوات
كما ان الرؤية ايضا تكون من بعد ما بسبب ولا يشكل ثبوت الريح بعد
الابتات الحامل للصوت من جهة مهب الريح اليها يبعد عن جانبها
فيحتمل ان يصل الصوت بالقياس الى البعد المذكور الا في السامع فيسمع
ولا يصل بالقياس الى الجانب المفروض للاصم فلا يسمع وكذلك سماع الرعد
بعد رؤية البرق مع تاخر حدوث البرق عن حدوث يحتمل ان يكون بوا
سطة وصول الصوت الى حد السامع لا بواسطة وصوله الى الصماخ كما ذهبوا
اليه فلا شبهة عندي ان السماع يحصل باتصال الهواء او الماء الحامل للصوت
بالهواء الراكد في الصماخ سماع الصوت لا بوصوله الى الصماخ فان و
صوله الى الصماخ يبعد جدا في كثير من الصور مثلا ان يكون حدوث الصورة
في عين السامع وكان صماخ اذنه اليمنى مسدودة ومثلا ان يكون
حدوثه من وراء جدار صلب والسامع في المقام جدا فانه بغاية شكل الحروف

يتكلم واحد بالحروف في كل جزء من تلك الاجزاء التي لا تحصى كثرة وصدقه
ومع تقدير حصوله في كل جزء من تلك الاجزاء فالظاهر انه يحصل في كثير منها في صماخ
السامع عند هبوب هبوب الرياح فلو كان سبب الاستماع حصول جزء منها
في الصماخ لكان الظاهر ان يتكرر الاستماع بحسب تكرر تلك الاجزاء فيه
ولا يظهر تكررا مانعا من ظهور الاستماع ح واما اذا كان الاستماع
باتصال الهواء الحامل للصوت بالهواء الراكد في الصماخ من حيث سماع الصوت
فانه لا يلزم فيه شيء من هذه الامور المستبعدة كما لا يخفى وايضا لو كان سماع
الصوت حال وصوله الى الصماخ لم يسمع فيه الصوت لكن جهته مسموعة كما صرح
به الشيخ في طبيعيات الشفاء فان قلت لم لا يجوز ان يكون الصوت فادني الصماخ
في جهة كما يتأتى سماع جهته واحاط بكيفية سماعه الاتصال ووصوله الى الصماخ قلت
سماع الصوت في الجهة التي لم يكن فيها وقت سماعه غير معقول فاذا لم يكن
سماع الصوت الا وقت وصوله الى الصماخ ولم يبق الا تبعيته للجهة التي حدث
فيها لم يكن الصوت مسموعا في تلك الجهة بخلاف ما اذا كان الاستماع بالا
تصال حسبما اخترناه فان الصوت ح كائن في الجهة التي يسمع فيها فتامل
قوله والبصر بالواسطة المحسوس بالواسطة على ما يفهم من الشفا ما اذا
انفرد عن الاحساس بما هو واسطة لم يكن محسوسا وعلى هذا يكون البصر
بالواسطة ما لم ينفرد عن ابصار ما هو واسطة لم يكن مبصرا ولا يخفى عليك
قرب هذا المعنى من المعنى الذي [illegible] الشارح لكن لا يرد عليه ما اورده الشارح
اذ اشتراط الرؤية ان يكون المرئي ذا ضوء كما سيأتي ولا يلزم من ذلك ان
ضوءه مبصر الا صار ان يكون الضوء مع كونه شرطا لابصار اللون غير
مبصر في بعض الصور بسبب صغره او بشرط [illegible] قوله ورؤية اللون مشروط
بوجود رؤية الضوء غير لازم بل شرط رؤية اللون كما [illegible] ان يكون ذلك
اللون ذا ضوء لا ان يكون ضوءه مرئيا وهذا لا ينافيه ذكر قوله يتعلق

من تعينه ثانيا بالشكل ان اراد بالرؤية المتعلقة باللون ادراكه بالبصر
وهو ما يحصل منه في الحس فهو غير ما يحصل من الشكل فتنبه لدقته يرشدك
الى ذلك قول الشيخ في طبيعيات الشفاء اما الشكل والعدد وغير ذلك فانه وان
كان لا يحس بانفراده فان رسمه وحيث لا يلزم [illegible] ما يحس وما يدرك
باشراق او حرارة او برودة مثله فان اراد به التوجه اليه فلا شك ان
التوجه الى كل منهما غير التوجه الى الاخر وان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره
حتى يظهر انه يتعلق بالشكل اولا يتعلق به قوله يلزم ان لا تحجب الارض
عن رؤية ما وراءها المقابل المذكور اي يلزم ان الارض البسيط لا تحجب
عن رؤية ما وراءها وان الارض تحجبه عنها مع المخطوط لا عن قوله
مذهب الرياضيين ان الابصار بخروج الشعاع من ذهب القائلون
بخروج الشعاع الى ان ليس تصور المبصر ح ارتسام في الدماغ بل التأدية
اشتغال القوة الباصرة بواسطة الشعاع اليها فالقوة باقي سائر المحسوسات
الى الحواس فتدرك بها بالملاقاة والملاقاة والمبصر ليس كذلك ولذلك لا يكون
الامر الموجب من المبصر غاية القرب فالحق اي يصل القوة الحاسة
الى موضع المحسوس بلا بينه ومع ان يتعدى القوة الا بواسطة جسم
يحملها ولا يكون هذا الجسم الا لطيفا من جنس الشعاع والروح فلذلك
سمياه شعاعا والطبيعيون حيث كان مذهبهم يستدلون على ارتسام
صور المبصرات في الدماغ لا في خصوصيات جهة ولذلك جعلوا التخيل [illegible] الا
رتسام في هذا المقام وحصول صورة المبصر في الحس المشترك كاف فيما هو
مخصوص فيها قوله يدعون ضعف المدعيان فيه بحث فانهم يدعون
ان القوة الباصرة تتصل بواسطة الشعاع الى موضع المرئي وتدركه
بالملاقاة واذا كان كذلك فليس يكون عظم المرئي الزاوية وصغرها قال الشيخ
في طبيعيات الشفاء ولا تفهم الزاوية التي عند البصر انما يشبع ذكرها اصحاب الشعاع

اذ يقولون ان الشيء يقع على القطع الواقعة في المخروط الموهوم عند سطح
الجليدية الذي رأسه فيه وأطرافه فان كانت الزاوية اكبر لان الشيء اقرب
كان القطع اعظم والشيء الذي فيه اعظم وان كانت الزاوية اصغر
لان الشيء ابعد كان القطع اصغر والشيء الذي فيه اصغر واما على مذهب
من يجعل المبصر ملموسا بآلة البصر فامتناع هذه الرؤية ينبغي ان يبطل
لبداهة تخصيص النور بالانطباع بصور المبصرات فيجب التخصيص في القائلين
بالشعاع وذهبوا الى عدم انطباع المبصرات في الرطبة كما نقلنا عنهم ولم
يذهبوا الى عدم انطباع سائر المحسوسات في محالها وفي جميع تلك الوجوه
فيه بحث اذ القائلون بخروج الشعاع ذهبوا الى ان القوة الباصرة
يخرج مع الشعاع من العين الى موضع المحسوس حيث ما نقلنا عنهم
انما قالوا وذهبوا الى ان الشعاع الحاصل في العين حامل صورة الباصرة
وينتقل القوة المذكورة بانتقاله الى موضع المحسوس فاذا لم يخرج الشعاع
من العين ووصلت على سطح المبصر المستبدا العناصر يكيف بضوء ينتقل
القوة الباصرة الى موضع المحسوس فالتأويل المذكور لا يلائم ما ذهبوا
اليه اصلا ولم يلزم ادراك القوة بجسمانية ما لا بآلة ولا بذاته ولم يذهب
الى ذلك احد **قوله** وعلم ان المناظرين فسروا الضوء كما بيناه في مباحث
الوجود الذهني فارجع اليه **قوله** جزم ان لا يكون الانسان مما هو اكبر من نقطة
باصرة يلزم وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المرتسمة في الباصرة محسوسة
مع صفاتها التي هناك كيف لم يكن ذلك فان صفاتها الحاصلة في الباصرة ليست
محسوسة قطعا بل الصورة المذكورة مع بعض صفاتها الخارجية محسوسة بلا
كما يحصل من الجسم صورة في الباصرة يحصل من مقداره الخارجي وبعده واينه
ونسبة هذه الامور اليه صور فيها فلا جرم يحصل المقدار والبعد و
الاين المخصوص ولا يلزم من ذلك ان يكون هذه الامور محسوسة في الخارج فهذا

في مباحث الوجود الذهني بما لا مزيد عليه **قوله** والصواب انهم ارادوا الاضواء
في ذلك اذ لو كان المبصر هو الامر الموجود في الخارج لزم ان يبصر ما لا يكون
موجودا فيه لكن كثيرا ما يبصر ما لا يكون موجودا في الخارج كما في المنامات
وغيرها **قوله** فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المنا
ظر **قوله** نقل عن الشارح انه لو كان من الشرط ابطال ابصار مقابل الصيقل
ان يكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ان خط الشعاع اذا و
قع عمودا على الصيقل ان لا يرى الناظر وجهه والتالي باطل بالتجربة وبيان
الملازمة بمقدمات هندسية والدليل ان خط الشعاع اذا كان عمودا
على الصيقل وكان زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وجب
ان ينطبق خط الانعكاس على خط الشعاع واذا انطبق لم يقع خط
الانعكاس على الوجه فلا يكون مبصرا وفيه لان ما ذكره انما يتوجه لو كان
الشعاع البصري سواء كان مخفيا كما حسبه جمع او هو هو مما كما هو
نحو خط اما اذا كان مخروطا كما قرره المتقدم وصرح به الشارح ايضا
فلا يتوجه ذلك لان المخروط اذا وقع على الصيقل ورجع منه الى الناظر
منعطفا بحيث رأسه على الناظر وراسه ليس ينقطع يلزم ان لا يغادر
الناظر بل لم يكن صالحا لان يتميز وجه الناظر وغيره ايضا **قوله** اقول يمكن
ان يجاب عن الاول واقول بهذا الجواب لا يدفع النقض المذكور اذ حاصل الرواية
لو انطبع صورة الوجه في الصيقل لا انطبع في موضع معين منه ولا يختلف
موضع باختلاف وضع الناظر فيه ما دام وضع الوجه الصيقل باقيين
ظاهرا وهذا ظاهر جدا ولا يندفع بما ذكره الشارح اصلا اذ الموضع الذي عينه
الشارح عن الصيقل يختلف باختلاف وضع الناظر مع بقاء وضع الوجه
والصيقل على حالهما كما صرح به فالجواب الصواب هاهنا ما ارتضاه الشيخ في الشفاء
وحاصله ان هيئة صورة المرئي لانه ينطبع في الصيقل وان كان انطباعه

في البصر بواسطة كما لا ينطبع في الشعاع المتوسط ايضا فانه لا يجب اذا كان
يبقى محاذيا اليه في ان ينفعل شيء في شيء ان يكون محتاجا اليه كالصقيل ههنا
ينفعل من المبدا مثل الانفعال الذي ينفعل به الثالث الا يرى ان السقف
يعلم والقدر يتسخن به ولا تسخن ولا يجب ان يكون فعل الجسم في الجسم بالملاقاة
فكما يجوز ان ينفعل ما ليس بجسم في الجسم بغير ملاقاة كالباري والعقل
والنفس فليس يندفع ان ينفعل جسم في جسم بغير الملاقاة قوله فيكون اجسام
ينفعل بالملاقاة واجسام ينفعل لا بالملاقاة وليس يمكن لاحد ان يقيم برهانا
على استحالة هذا انما بقي منها ضرب من التعجب كما لو كان فعل اكثر الاجسام
لا بالملاقاة فكان اذا اتفق ان ينفعل جسم بالملاقاة يتعجب منه كما يتعجب الآن
من نوع بعض الملاقاة فهذا اعني تجويزه الاول القصد وصحة القول بالانطباع
المبرهن عليه بوجه فعلم من هذا ان ليس من مذهب اصحاب الانطباع
ان صورة الوجه تنطبع في الصقيل ثم تنطبع من تلك الصورة صورة اخرى
في العين كما نقله الشارح عنهم بل مذهبهم ان صورة الوجه تنطبع في
العين بواسطة الصقيل من غير ان تنطبع في الصقيل فان قلت اذا لم
تنطبع الصورة في الصقيل فلماذا يدرك فيه قلت قد اشار الشيخ في طبيعيات
الشفاء الى هذا بقوله واذا كان كذلك واتفق ان وقع خيال الصقيل
الى البصر وخيال الشيء الاخر معا ورتبنا معا من الناظر واصطفى ان يختار
غيره في الصقيل يعكس ما قالوا ان الفاظا هذا كلام الشيخ ونوضحه انه
لما سنح العادة بانه اذا روي شيء مع اشبه ولم يكن اين هو مقابل الصقيل
وروي الصقيل مع مقابلة في جزء واحد من الناظر مع ان الصقيل حكم انه
ذلك ان كل منهما فعله ومن الكتاب ان المدرك هو الوجه من غير تمثيل او ما نقله
الشارح من اثبات الشعاع فيه ان صورة الوجه تنطبع في الصقيل ثم تنطبع
من تلك الصورة صورة اخرى في العين يقتضي ان يكون المدرك صورة الوجه

لا الوجه وقد حصل في العين صورة من تلك الصورة كما اذا حصل صورة الكوكب
نفسه على جدار مثلا صورة في العين فان المرئي في صورة الوسيلة لا الكوكب
قوله اتحاد جميع المخروطين بعض ممكن فيه بحث اذ مراده صح باتحاد سهم المخروطين
ان يتحد بالاتصال عند المرئي اي سمكا فا سماهما عند المرئي وذلك ممكن
قطعا الا انه يتحد في الوضع كما حسبه الشارح قال الامام في المباحث المشرقية و
هكذا الحكم في الاحوال فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع
كل منهما على ما يحيه من قاعدة الانف او يلتقيان من العين في الهواء الذي
بقرب منه جدا وانهم ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين
عليهما فقوله وان تعدد موقع السهمين اي تعددا فيه بحث لانه ان
اقتضى كل مخروط بجزء من المرئي لزم ان يرى الاحول جزئين من المرئي السهماء
وقع السهمان على موضعين منه لا يراه متعددا وان لم يختص به بل يشمل كل
منهما جميعه الا ان سهميهما وقعا على جزئين منه لزم ان يراه هكذا الا ان
الذي هو فيه لان يراه متعددا في اثنين مختلفين لكنه يراه كذلك وان يشمل
احد المخروطين جميعه والاخر يختص ببعضه لزم ان يرى ذلك الجزء مكررا في
اثنينه ان يرى الكل متعددا ومختلفا في الاين وكذا الحال اذا كان ادراكه بطرف
المخروط كما ذكره الامام واما الشيخ فقد نقل عن اصحاب الشعاع ان سبب
رؤية الشيء الواحد اثنين هو انكسار اطراف الشعاعات واعترض عليهم
بانه ان كان الابصار بماسة اطراف الشعاعات كما اجمعوا عليه وهو
حاصل حال الانكسار وعدمه فيجب ان يرى في الحالين واحدا ولا يضر في ذلك
انكسار اطراف الشعاعات قوله فان من هو الحق فيه بحث اذ ما ذكره الصواب هي
بمرفقين لا يقتضي ان يرى المرئي الواحد في اثنين كما يراه الاحول خاصة الامر
انه يرى المرئي مرئيين في الاين والذي هو فيه وقد ذكر الشيخ في طبيعيات
الشفاء اسبابا اربعة مقتضية لرؤية الشيء الواحد اثنين في ابنية طلى

مذهب اصحاب الانطباع وان ثبت بجزء منها فالشبح بما ينبغي عليكم بعد تفسير
مقدمة هي ان مذهب اصحاب الانطباع ان اول انطباع شبح المرئي في الرطوبة
الجليدية لكن المتابعة لا في زمان يحس هناك ابصار والا لرأى الشيء الواحد شيئين
حيث يكون له في الجليديتين شبحان ثم يتأدى الشبحان بواسطة الروح المودعة
التي في العصبتين المجوفتين اللتين على هيئة الصليب اي ملتقاهما ويتوهم من
الهيأة المذكورة مخروطان متقاطعان عند الملتقى فينطبع سوى ما في الجليدية
واحدة عند تقاطعهما وهناك جزء من الروح حاملة للقوة الباصرة لكي يحس
ذلك كمال الابصار ثم ان وراء ذلك ادراكا هو مخصوص للحس لا بد ركه والا لا فرق الا
دراك الافتراق العصبتين وهذه الروح المؤدية تؤدي الشبح الى الروح الحاملة
لقوة الحس المشترك اعني التي في الفضاء المقدم من الدماغ فينطبع الشبح فيها وهو
كمال الابصار فان قلت هذا سؤال على ان ليس في الجليديتين والاجزاء وراء ملتقى
العصبتين في باصرة والا لتعدد المرئي لتعدد شبحه في الجليديتين المذكورتين وقد
ذهبوا الى ان لا شبحا في الملتقى شبحان في مقدم الدماغ وفي كل منهما روح باصرة
فيلزم ان يرى كل مرئي متعددا قلت فيضمه الروح الكائنة في الملتقى الباصرة
بواسطته انه يتعدد ابصار المرئي فيها فان الابصار لا يكون الا عند حصول
الشبح في الحس المشترك بخلاف الجليدية وما وراء ملتقى العصبتين فلا يتأدى
الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل منهما عند جزء آخر من الروح الباصرة
لان خطي الشبحين لم يتقاطعا فحيث ان يتقاطعا عند ملتقى العصبتين
واذا انتهى كل منهما الى جزء آخر من الروح الباصرة فكانهما شبحان من شيئين متميز
عين من خارج اقول لا يجتمع وهكذا انه لما كان الشبحان المذكوران لشيء واحد
في اي واحد حصلا فيه الا ان يرى هذا الشيء الواحد مكررا في ابنة الذي هو
فيه كما اذا انظر الى مرئي لا ان يرى هذا الشيء في اثنين كما هو المدعى لانه
يختلف موضع الشبح في الروح الباصرة بحسب اختلاف ابواب المرئي كما يختلف

مظهر خيال المرئي في المرآت باختلافه فانه بحسب المرئية اعني لو كان المرئي في
هذا الان في الموضع بسبب ذلك الموضع فاذا وقع شبح المرئي في موضع معين من
الروح الباصرة يرى المرئي في ابتغى ولا يذهب عليكم ان من راى العاصرات
بهذا السبب اذا راى امرا واحدا باصبع عينه لراه واحدا الا اذ لا ينطبع فيه ح
سوى شبح واحد من ذلك الا ان السبب حركة الروح الباصرة التي في الملتقى ونحو جهة
عينه ويسرة حتى يتقدم مركزه المرسوم في الطبع الى جهة الجليديتين احد مخروطا
مطرنا قبل ان يرسم فيه الشبح قبل تقاطع المخروطين فينطبع من الشيء الواحد شبحان ويرى
شيئين متوهمين وبهذا امتثال ارتسام الشبح الشمسي في الماء الدائر الساكن مرة
واحدة وفي الماء المتموج متكررا وذلك لان الزاوية الحاصلة من خط البصر
الى الماء وخط الشمس اليه الذي عند ابصار الشيء في طريق الناظر من المرآت
لا يبقى واحدا بعينها لا المتموج في مواضع فيسكن تلك الزاوية وينطبع اشباح
فرق واحدة اقول ان خط بين الماء وشعاع الشمس ان ضرب في الصورة الموضعية
واحد غير متعدد احساسه ليس للاختلاف بل للحاصل بواسطة حركة الشمس لتغيرات
محسوس في مثل ذلك الزمان ولذلك لا يتعدد موضع الزاوية المذكورة في الماء
الساكن فلما لم يتعدد موضع الزاوية في الماء المتموج فاعلم ان بواسطة
الموج يحصل اضلاع خطوط خاصة في الماء وبسبب ذلك يتعدد موضع
الزاوية المذكورة فتامل السبب الثالث اضطراب الروح الباصرة التي في مقدم
الدماغ وحركته فانا الى صوب ملتقى العصبتين وعطفا الى الحس المشترك فاذا
نظر في بحر كالمرئي انطبع شبحه في جزء من الروح الحاصل في مركزه الذي له وضع
مخصوص بالقياس الى ذلك المرئي فاذا تحرك ذلك الجزء ووقع جزء آخر في موضعه
فلا جرم انطبع شبحه في ذلك الجزء ايضا فلم يزل بعد عن الجزء الاول فيجتمع هناك
صورتان ويرى الشيئان ويعتبر هذا السبب يرى الى السريع الحركة لا جانبين
شيئين لانه قبل انمحاء صورته عن الحس المشترك وهو في جانب يراه البصر وهو

في جانب آخر فبواسطة ادراكاته في جانبين معاً وعن هذا القبيل رؤية القطرة
التي نازلة خطاً مستقيماً والشعلة المدارة خطاً مستديراً ونظير هذه الحركة
الدوار فانه اذا عرض سبب من الاسباب المذكورة في الطب في تحرك الروح
الذي في التجويف المقدم من الدماغ على الدور فحين ان انطبع صورة المرئي
في جزء من الروح المايل الى الاجتنبة ذلك الجزء مكانه بل ينتقل ويحله جزء آخر
فيقبل تلك الصورة قبل الى ما ذهب الى الجزء الاول وكذا على الدور فيتخيل ان المرئي
يدور لانه اذا انبثت قابل الصورة ودار المرئي انتقلت الصورة عن جزء الى جزء
والا كانت شبه القابل من المقبول واخره لم يبصر المرئي في مكانه وحاكى
هذا الانتقال حاصلاً في الدوار فلا جرم يتخيل ان المرئي يدور وان الدوار
في الحقيقة هو الرائي اعني الروح الباصرة نظيراً من الانسان اذا طال
النظر الى شي شديد الحركة بالاستقامة الى جهة فتحيل اما سائر ما يراه يتحرك
الى خلاف تلك الجهة فانه ينطبع صورة المرئي في جزء منها ويتحرك ذلك الجزء عن
ضعه ويخلفه جزء آخر وانطبع الصورة المذكورة في هذا الجزء ايضاً وهما
بعد باقية في الجزء الاول فيتحرك الصورة المذكورة الى تلك الجهة حركة شبيهة
بالنحو فيتخيل ان المرئي يتحرك الى خلاف الاجهة جهة حركة صورة المرئي مضادة
لجهة حركته اقول فان قلت لم لا يري الانسان المذكور حسب حركة روح الباصرة
الى خلاف جهة حركة المرئي الشديد الحركة متحركاً الى الخلاف تلك الجهة كما يرى
سائر ما يراه متحركاً الى خلافه فاقلت شيء ذلك الشي ويتحرك الى خلاف فانما سقطة
حركة ذلك الشي الى ما قراه متحركاً الى ما يخلف شبح الاشياء الساكنة التي يراه فانها
في تحرك الى تلك الجهة بحصول الزيادة من صوبها وان كانت الروح الباصرة
تتحرك الى خلافها فتتخيل ان تلك الاشياء تتحرك الى خلافها لا من اجل حركة الشبح
مخالفة لجهة حركة المرئي واما نسبة حركة الروح الى خلاف تلك الجهة عند
طول النظر المذكور فهو ان كل قوة من القوى المدركة اسعابا بالطبع الى الحركة

في انه يكاد يحتذيه واذا انبعث كونه سائر كاملة اليه وكذا كان الروح
الباصرة منفتح الى الضوء وتنقبض عن الظلمة بالطبع فاذا مال الشبح من
جزء من الروح والى جزء آخر كانت القوة كالمندفعة بالتتابع الروح الى جهة
ميل الشبح فان الالة محبسة لها الى تلك الجهة التي يطلبها القوة فيحدث في الروح
نوع حركة الى تلك الجهة لطافتها وسرعتها الى قبول الاثر كما انها تتبع حركة الشبح ولما
كان حركة الشبح المرئي المتحرك الى جهة الى خلاف تلك الجهة كما هو شان الشبح
المتخيل في المرآة فلا جرم تحرك الروح الى خلاف تلك الجهة فيتطرق الانسان
انتقال النظر الى شبه ما يتخيل ان سائر ما يراه يدور لانه يحدث
لروح الباصرة حركة مستديرة بسبب مطابقة انفصال الشبح السبب
الرابع اطراب يعرض للنخبة القيمة فان الطبقة القيمة سهلة الحركة لما
هي عليه لها النخبة وهي تارة الى الخارج وتارة الى الداخل على الاستقامة او
الى جهة فيتبين انه ما يميل الى الخارج انضمام يعرض لها او انساع من النخبة
وسيع انه ما يميل الى الداخل اجتماع يعرض لها فيضيق من النخبة فان اتسعا
ان خالفت النخبة يرى الشي اكبر او استقرت يرى اصغر واتفق ان مالت
الى جهة يتخيل مكان آخر فكان المرئي ولا يعين المرئي ثابتاً خصوصاً اذا تخيل
قبل الحيا الصورة الاولى الصورة اخرى لا يبطل الا ان يكون الصورة واحدة
مع انتقال قابلها كما يكون صورة الشي واحدة مع انتقال قابلها حتى اذا
نزول الجزء القابل للصورة عن المحاذاة يبطل الصورة عنه ويحدث فيما
يقوم مقامه فلم يكن صورتان ولم يكن ازدواجان ولا يتصور خط عن نقطة
ولا رؤية الاشياء مستديرة في الصورة المذكورة لان ضبط الحس المشترك للصورة
بين كضبط المنفي بالضوء للضوء ولا كضبط الحس المنقطع الذي لو بقي صورة
طويلة بل بين بين ويكون ظلمة عن الصورة بعد المحاذاة زمان ما سبب ما
لا قول يتخيل ان يكون سبب رؤية الشي الواحد ضيق النخبة العصبية الكبر

وصار سطحها اصغر ان اذا اضاف التفه نكانت الشفاف الذي فيه مناط
واذا سقفت بحمل الشعاع المذكور وان الطف المتوسط المودي للشبح
يودي الشبح مموها ببعض صفاته واذا كان غليظا يودي الشبح مموها
بالغلظ ولذلك يرى الاشباح في الماء والبخار اعظم منها في الهواء واذا كان
ملونا يودي الشبح ملونا بلونه ولذلك يرى الاشباح من وراء الزجاج الملونة
مموهة بلون الزجاج كما ان الصقيل المتوسط يودي الشبح مموها ببعض
صفاته كالابيض وغيره ولذلك يرى الوجه في المراة اذا كانت المراة صغيرا يرى
الوجه اصغر مما كان واذا كان معوجا يرى الوجه معوجا وطالما غلظ
الشفاف الذي في الثقبة المنحسر صار صغيرها فلم يعرفو يودي الشبح مموها بالغلظ
اكبر مما هو عليه حال انساع الثقبة المذكورة يرى اصغر منه وبعد ذلك قوله فلو
كان سبب روية الواحد اثنين لم يجز هذه الملازمة ممنوعة فان اصحاب
الانطباع ما حصروا سبب روية الواحد اثنين في اعوجاج العصبة لم
ما ذكره بل ذكروا ههنا اسبابا اربعة كما حررناها في الحاشية السابقة
ويحتمل ان يكون السبب في الصورة المذكورة حركة الروح الباصرة التي في
مقدم الدماغ فان محاذاة ارتسام الشبح القريب فيها غير محاذاة ارتسام الشبح
البعيد واذا جمع النظر على احدهما تحرك الروح المذكورة الى صوب سمته
لما عرفت في الحاشية السابقة فيزول الجزء الذي فيه شبح الاخر عن موضعه
ويكون جزء اخر فينطبع شبحه في هذه ثم تحرك بالضرورة وهو بعيد بان في
الجزء الاول فيجتمع فيه شبحان ويرى الشيء اثنين لانه يلزم ان يكون السهمان وهو
فيهما في حالة واحدة متحدا منفردا معا وانه محال الا ان يقال اقول ان الحالة ذلك لم
اذ غايته ما لزم ان يكون موضع السهمان في احد المدبرين واحدا وفي الاخر
متعددا في حالة واحدة ولا محذور في ذلك لان اتحاد الموضعين وتعددهما
ليسا بالنسبة الى الشيء الواحد كذا لكان الاقرار باتحاد السهمين انما لها الا ولا

محذور في ان ينفصل السهمان على مرئي ويتصل على مرئي اخر قوله فيجب ان يلزم
يحول في الكل الا من عرض له هيئة في المذكور المرسوم للروح المذكور بالطبع وهو المنبع
وهو يخرج عنه الا بعارض فلما استوقفت وجوده فاذا انتفى وجوده
ونظر الانسان في تلك الحالة اما شيء فغير انطبع فيه شبحان فيكون ذلك
احد اسباب روية الواحد اثنين كما ذكرنا لكن ان يكون ذلك في الكل الا من
به يكون على سبيل الندرة قوله اعني ما لا يمكن ان يحس به انو يعرف المعنى
لذلك ليس محل الدخول المحسوسات فيه ولا منعكسا لخروج ما يمكن ان يحس
الظاهر لكن لا يكون مدركا بالوهم حال كونه محسوسا بالحس الظاهر والشيخ يعد
ما قسم مدرك الوهم الى ما لا يمكن ان يدرك بالحس الظاهر والى ما يمكن ان يدرك
به لكن لا يكون مدركا بالوهم حال كونه بالحس الظاهر قال وعند جرت العادة
بان يسمى مدرك الحس صورة ومدرك الوهم معنى على تعريف الشيخ لا يتناول
الكليات ويتناول بعض ما يمكن ان يدرك بالحس الظاهر بخلاف التعريف المذكور
في الشرح قوله لما كان يسمى المحسوسات قال الشيخ في الفصل الاول من المقالة
الخامسة من الطبيعيات الشفاء فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من
باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عقلي فيكون المبادي الباعثة لقوته الا
جماعية على تحريك الاعضاء وهم خيال وعقلي وشهوة وغضب فيكون
للحيوانات الاخرى ثلثة من هذه اقول تفسير ذلك على ما يفهم من تتبع كلام
الشيخ ان قد يكون تخيلها مستنبطا اما على حكم فالحاكم به النظري ولا
مبتدا اولها باعثا للقوة الاجماعية على ذلك الاعضاء كما هو في موضعه
واما على جزئي فالحاكم به العقل العملي وقد يكون مبتدا اوليا باعثا للقوة
الاجماعية على تحريك الاعضاء وهما من خواص الانسان فالعقل النظري
قوة تختص بالاراء في الكليات والعقل العملي قوة تختص بالروية في الامور
الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك وقد يكون مختلفا احالها متعلقا بالجزئيات

مثل الحاصل للبهايم المفصلة الى بعره الاباعره الاشباه الذي يراه او شبه اللحمة
قال الشيخ لو لم يكن قد اجتمع عند التخيل من البهايم التي لا عقل لها الا الحلو شهوتها
الى الحلو مثلا ان شا صورة كذا هو حلو لما كانت اذا ابصرته تولد بالحركة انه
لولا انا عندنا نحكم ان هذه الابيض هو هذا المغني كما كنا اذا سمعناه غنائه
النغمي اشبهنا هذه الشخص وبالعكس ولو لم يكن في الحيوان ما يجتمع فيه
صور المحسوسات لتعذر عليه الحيوة ولم يكن الشم دالا على الطعم ولم يكن الصورة
دالا عليه ولم يكن الصورة بخشبة تذكر صورة الالم حتى هرب منه ويحاكم بالحكم
الايجابي المذكور اذا كانت اطرافه محسوسة بالحواس الظاهرة هو الحس
المشترك واذا كان طرفه متخيلا هو القوة الوهمية وقد يكون ذلك ابتداء او لما
باعثا للقوة الاجماعية على تحريك الاعضاء وارتقى الشيخ بالثلاثة التي تكون
للحيوانات الاخرى الوهم تجاه والشهوة الغضب قوله واعترض عليه اقول
يمكن دفعه بانه الحكم على شيئين احدهما مفصل منطقي يثبت اطرافه حال
الحكم عند الحكم كما في قولنا زيد انسان والكتابة بسيطة لا يثبت اطرافه
حال الحكم عند الحكم مثلا فالملك للقوة في اللبث عند مصادفته واطراف الحكم
للاوليات الاجزاء التركيبية واطراف الحكم مثبت به الاجزاء والتخليل ودعوى
العموم ان اطراف الحكم كلها لا بدان يرتسم في قوة واحدة ضمن بتصور ان
يكون المجموع امرا بسيطا يحال اليها اطراف الحكم الاول فيه الاعتراض بعدم
الفرق بين الحكمين حتى لا ينتقض الحكم بين الجزئي والكلي اذا تحقق النوع الثاني
للحكمين بينهما غير مسلم قوله فهو انواع كيسهم وحفظا فان قلت كما ان
المحسوسات قوة حسا وخزانة للمتوكة فهي الا المفارقة قلت اعلم الفرق ان
ادراك المحسوسات حال الاحساس وحال الرجوع اليه محفوظا نوعان مختلفان
ضرورة ان الاحساس والتخيل نوعان فتكون بقوتين بخلاف شيء واحد
بخلاف المعقول فان ادراكه حال الرجوع اليه عند كونه محفوظا نوع واحد

من الادراك فلا يقتضي فيها القوة واحدة ونوضح ذلك ان هناك امرين
احدهما كون حفظ بحيث يرجع المحفوظ منه شاو عن بحثه لا يقتضي ان يكون
قوة في حافظ و لكنها الرجوع الى المحفوظ وهو بادراكه ثانيا فيعلق بالمحفوظ
ادراكان فان كانا من نوعين كما في الاحساس والتخيل يقتضي ذلك ان يكون
في الحافظ الراجع الى المحفوظ قوتان وان كان من نوع واحد لا يقتضي الا قوة
فيه فان قلت لو كان التخيل حصول الصورة في الخيال للزم ان يكون الانسان
متخيلا بجميع ما هو فان كان الانسان متخيلا بالعقل فليس كذلك بل لا بد
معه فيه من امر آخر كما صرح به الشيخ في طبيعيات الشفاء حيث قال القوة هو عرض
القوة المتخيلة الصورة على النفس بان يقع الروح يتنفيذها بين العضو لين
المسمى بالتي الروية فيحصل بوقع الحكة للصورة بالروية الحكم بالقوة
الوهمية بالقوة المتخيلة خادمة للوهمية موجودة مما في الخيال اليها الان ثبوت
الصورة بالعقل فالقوة الوهمية ما دام الطبع مفتوحا والروحان مثلا
فبان فاذا اعرض القوة الوهمية عنها بطلت عنها الصورة قوله واعترض
عليه بان الحفظ مقبول بالعقل لان ادراكه به مقبول بقبول المدرك فذلك
لا يقتضي اجتماعهما وحده واحدة وان ادراكه به مقبول بقبول فيقطع ان كما
فقط هو كما فظا او يستلزمه لا الادراك فلذا لا يلزم ان يكون الانسان
محفوظة ما دام محفوظا فلا يلزم اجتماع الحفظ والادراك في قوة واحدة
وهذا هو المحذور لا الحفظ فيقول الحافظ انما له واحد والقبول الذي استدلوا
به على ثبات القوة التي من جوهر الحس المشترك هو قبول المدرك وهو الادراك
او ما يستلزمه لا القبول مطلقا وبالجملة انا ندرك المحسوسات ونحفظها فلا بد
من قوتين احدهما للادراك والاخر للحفظ قوله فان الحس المشترك مبدا الا
دراكات مختلفة غير مسلم فان المختلف مدركاته وهو مدرك لتلك الامور
المختلفة بحواسه احد الادراك والادراكات المختلفة بالنوع مثل احساس

الشيء وتخيله وتعقله والنوم عائد الى الحضور عند الحواس على سبيل المشاهدة
لو كان النوم عائدا الى ذكر لزم ان لا يدرك الامور الغائبة عن الحواس على سبيل
المشاهدة لكن قد يرى ذكر كما في المنام وغيره قوله لم لا يكون اللذة ايضا
لادراك معانيها لا الحسها انما ندرك امورا من قبول الحواس الظاهرة ونسميها
صورا ثم نلاحظ منها امورا اخرى كالصداقة والعداوة ونسميها معاني ولا في
ان نلاحظ المعنى من الصورة ايضا يدرك الصورة فيكون لمعنى اخرى يقتضي قوة
عندهم كما ان تركيب بعض الصور مع بعضها لما كان غير ادراك الصورة كان بقوة
اخرى غير القوة التي بها تدرك الصور قوله هو الذي يقبل القسمة لذاته فان قلت
هذا التعريف غير منطبق لدخول الجسم الطبيعي فيه فانه مما يقبل القسمة لذاته اذ اوردها
يقبلها لذاته لكن قابليته للابعاد في حد ذاته والثاني بطل لان قبول الابعاد
فصل له قلت لانم انه يقبل القسمة لذاته وكونه قابلا للابعاد له يكفي
في ذلك فان قبوله للقسمة بواسطة ان له بعدا معينا قابلا للمساواة
والمفاوتة والبعد المذكور مقدار فهو قابل للقسمة من حيث هو ذو مقدار
لا لذاته قال الشيخ في منطق الشفاء فالجسم المحسوس ليس يجري الا من حيث فيه
بعد فينقسم ذلك البعد الى ما ينقسم اليه فالجزء من حيث هو ذو ذلك المقدار
لا من حيث هو جسم على الاطلاق او جسم جوهري فان الجزء من حيث تفاوت
ويساوي لا من حيث لا يقبلهما ونحو متساويا على ما علمت فاذن التجزئة
انما عرضت للعرض الاول للجسم من حيث هو ذو كم لا من حيث صورته هذا
كلامه ولا يتضح ذلك حق الاتضاح بعد ما يتضح الفرق بين قبول الابعاد
الذي هو فصل الطبيعي وبين قبول الابعاد العرضية اما فصل الجسم فهو
قبول ابعاد ثلثة مطلقة متقاطعة على زوايا قوائم ولا يخالف جسم جسما
في ذلك ولا يكون الجسم قابلا للمساواة والمفاوتة بحسبه فان الجسم كلها
متشاركة في قبول الابعاد المذكورة على السوية ويتميز ولا يتخصص بعضها بالقياس

الى البعض في ذلك فلا يكون متساوية بالطبيعة بل المخالفة والمفاوتة لا يكون
الا بحسب ابعاد معينة كان يكون طول احدهما ذراعا وطول الاخر ذرا
عين وكذا المساواة بحسب الابعاد الثلثة على الوجه المذكور صورة الجسم و
لبني عن صابر هو جوهر واما الابعاد العرضية فهي ابعاد معينة وقد
تختلف الاجسام فيها فيكون قابلة للمساواة والمفاوتة بحسبها التي ومع
التي قد يتبدل مع بقاء الجسم الطبيعي بعينه كما في الشمعة اذا تواردت عليه الاشكال
وهي عرض من مقولة الكم قوله بحيث يوجد في كل جزء منه على جزء واحد هذه
العبارة لا تستقيم بظاهرها الاولى ان يقال بحيث لا يبقى في كل جزئين
متجاورين منه على حد واحد قوله فهو المقدار او المتصل بهذا المعنى فصل
الكم ومن خواصه انه يقال على المقدار الواحد بنفسه ولا يحوج الى قياسه
بمقدار غيره قال الشيخ في الهيات الشفاء وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث
يمسح بكذا او كذا مرة الاولى ينتهي المسح ان توهم غير متناه نفيها وهذا
مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف
فيه جسم وجسم واما انه يمسح بكذا او كذا مرة او ينتهي مسحه بكذا البتة فقد
يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته انتهى كلامه فان
قلت جوهر العام والخاص واحد فكيف يكون الابعاد المطلقة جوهرها و
الابعاد المعينة كما ذكرت قلت المذكور هو قابلية الابعاد على الوجه الذي
عرفت لا انفسها والكلام هيهنا هو الابعاد المعينة فلا محذور وقد يقال
المقدار على نوعين آخرين وهما اما بالقياس الى غيرها فيكون المقدار
فيما لا المقدار في نفسه بل المقدار لغيره واحدهما ما يوجد فيه طرفه ونهاية
واحدهما المقدار مع بعضها طرفها فيقال انه مقدار لو كان فيها بين
اثنين الخلاء منكان الاتصال مماسته مثل الخط الذي يتصل خط على زاوية
وكان هناك نقطة واحدة وبالعكس مع طرف لهما جميعا وفي الجسم اذا

صار له جزآن الوضعي غير انه في البين ان كل واحد من العرضين ليس
فيما فيه الآخر وانما يختص بكل واحد منهما مساحة وبها ينتهيان واحدة فان
قلت اذا كانت للمنفصلين المذكورين نهاية واحدة فان قامت تلك النهاية
بكل واحد منهما لزم قيام العرض الواحد بمحلين وان قامت بهما جميعا لم تكن
لكل واحد منهما نهاية على حدة في البين انه مساحة قلت لما كانت الاطراف و
النهايات من العوارض التحليلية وليست امورا موجودة على حدة فان السطح
مثله ظاهر الجسم مثله كما حققناه فيما سلف وصرح به الشيخ في منطق
الشفا حيث قال واما الحدود فليست اشكالها بل هي اطراف ولا يجوز ان
يقال شيء منها في ظاهر المحدود بل مثله ان السطح في ظاهر الجسم والخط
في ظاهر السطح وهكذا ان الظاهر غير الذي في الظاهر وليس السطح في ظاهر
الجسم بل هو نفس ظاهر الجسم وليس الخط في ظاهر السطح بل هو نفس ظاهر
السطح لم يمتنع ان يكون الجزئين من جسم واحد عرض له الانقسام بواسطة
عروض العرضين مثله النهاية واحدة فان العقل لا يسعه ان يكون ظاهر
حد المذكورين واحدا ثم اذا انفصل احدهما عن الآخر لم يجز ان يكون ظاهر
هما واحدا كما ان يكون المتصل حال المنفصل في حركته ولا يمتنع ان
يكون بينهما مماسة ويكون الملازمة عند الحركة بملاحقة او مشابكة حول
القسمة بهذا المعنى فان قلت قد يطلق القسمة بحيث عرضية القسمة الغرضية
والانفكاكية وهو ان تكون المتصل الواحد باختلاف عرضين او ما يشبه
او بمحاربتين او ما يشابههما فاذا انعقد هذه القسمة الظاهر ان الكم المتصل
يقبل القسمة بهذا المعنى ايضا فان المقدار يقبل القسمة لذلك المعنى وبها لا يبطل المقدار
بل بسطه وحدته من حيث انه محل الاعراض حيث انه سطح مثله ولذلك اذا زالت
الاعراض كان السطح واحدا كما كان قبل عروض الاعراض وحال طول الاعراض
ليس محله لها لكن من حيث هو محل لها يكفي ذكره ولعدم بطلان المقدار

حال طول الاعراض ذهب القوم الى ان المجموع بجزئين كالحاصلين بهذه القسمة
نهاية واحدة مشتركة بينهما كما للجزئين الحاصلين بالفرضية اذ لو بطل بها
المقدار الواحد وحدث مقداران آخران لكان لكل منهما نهاية على حدة
كما للاجزاء الحاصلة بالقسمة الانفكاكية قلت لا ان هنا اقساما مرادها
الفاضل هنا اختصاصا بالصفة المذكورة وهو عبارة من كون شيء ذي
اجزاء بحيث يكون حصول الاجزاء فيه بالفرض او بغيره فان هذا المعنى كما
يصدق في الكم المتصل الذي له اجزاء بالفعل وفي الكم المنفصل الذي له اجزاء بالقوة
فحسب قلنا في نسبتها الى الكمين فيه بحث ان المتبادر من القسمة الفرضية
الجزئية التي يكون حصول الاجزاء في المتجزي بها بسبب الفرض كما ان المتبادر
من القسمة الكسرية الجزئية التي يكون حصول الاجزاء في المتجزي بها بسبب اختلاف
العرضين ولا خفاء في عدم تساوي التجزية بهذا المعنى الى المتصل والمنفصل قوله لم
يثبت بعد قد اعتبر الشيخ في المتضادين ان يكون متباعدين كيث لا يجوز
ان يكون احدهما متقوما بالآخر كما نقلنا عبارته في مباحث الكم
هنا والظاهر انه يعتبر فيهما ايضا ان يكون التباعد بحيث لا يكون احدهما
عارضا للآخر فقط ولان القوم كيف ان يتوارد التضاد المشهوري المعتبر
في قاطيغورياس لم يعتبر فيه توارد الضدين على موضوع واحد واما
التضاد الحقيقي المبحوث عنه في الفلسفة الاولى فيعتبر فيه ذلك قال الشيخ في
قاطيغورياس الشفا فلو كان يستعمل المعلم الكتاب قاطيغورياس ان
يجعل العدم عن الصفة فانما ان الضد هو صورة ذات تخلف المعنى الوجودي
في الموضوع واما العدم فليس بذات بل هو ان يعدم المعنى الوجودي فيكون
الموضوع خاليا عنه فقط فان الضد الذي يقال في هذا الكتاب ليس يعني به هذا
هذا كله هو ويفهم منه ان الضد الذي يقال في الكتاب الآخر يعني به هذا فيكون
خلف المعنى الوجودي في الموضوع معتبرا فيه وهو التوارد المذكور او مستلزم

له كما يخفى قوله ولا بد على الاستغنا الضدية بين الخطين الخ لا يذهب عليك
ان ان جعل مجموع من بعض انواع الكم المتصل فبعض اجزائه دليله على استغنا
التضاد بين المقادير مطلقا بتوجه ما ذكره وهو غير معلوم اذ من
الجائز ان يجعل ذكره دليله على استغنا التضاد الحقيقي بين العارض والمعروض
فقط لجعل استغنا غاية الخلاف بين المقادير دليله على استغنا التضاد
الحقيقي المعتبر فيه غاية الخلاف بينهما مطلوبا وانتفاء غاية الخلاف
بين المقادير ظاهر لظهور ان شان المقادير لا يتعلق بانه ازيد المقادير
لان مقدار فرض انه ازيد المقادير اذا ضم اليه مقدار اخر يكون مجموع ازيد
منه ولا يتعلق شيء من المقادير بانه انقصها الا ان ما فرض انه انقص المقادير
كان بعض منه ولو تحقق غاية الخلاف بين المقادير فلا محالة تكون بين
ازيد المقادير وانقصها واذا لم يوجد في المقادير لم يوجد فلم يكن هناك غاية
الخلاف فلم يوجد التضاد الحقيقي فيها قوله تضادا مشهوريا اي غاية
الخلاف والتوابع على موضع واحد في الاستدلال يدل على ان دعوى استغنا
التضاد الحقيقي في المقدار وجواز عروض التضاد المشهوري له لا يتعرض في هذه
الدعوى قوله اي الظاهر والسطح والجسم التعليمي الذي هو نوع الكم مقدار
طول وعرض وعمق وهو الذي يتبدل في الشمع مثلا عند تبدل تشكيله و
الجسم الطبيعي متقدر بهذا المقدار بالعرض ولا يختلج في وهم ان الجسم الطبيعي
لما كان قابلا للابعاد الثلثة في حد ذاته يكون له في حد ذاته امتداد وبعد
في الاقطار الثلثة فاذا عرض له هذا المقدار يلزم تداخل البعد بلا ان المعنى بكونه
في حد ذاته قابلا للابعاد الثلثة ان يقول الابعاد الثلثة اثر دال على فصله
كما ان النطق اثر دال على فصل الانسان ولا يلزم من ذكرناه ان يكون له بعد في
امتداد آخر وغايته ما لزم من ذلك ان يكون هذا البعد من حيث العموم دالا
على الفصل ومن حيث الخصوص يكون مقدار الجسم ولا محذور فيه قوله ومن غير التفات

الى شيء من المادة ولواحقها ولذلك يكون البحث عن المقادير التعليمية من الرياضي
الذي لا يعتبر في البحث عنه خصوصية المواد ولواحقها دون الطبيعي الذي يعتبر في البحث عنه
ذلك قوله لا يقال انا نتصور امتدادا شخصيا غير متناه فلا يرد فيه نظر لان
الكلام في امتناع تحقق الامتداد الشخصي الجزئي المتناهي لا في اصل السؤال انه اذا
تحقق الامتداد الشخصي الجزئي المتناهي يمتنع الحكم عليه بامتناع وجوده ولا يندفع
ذلك بانا نتصور امتدادا كليا غير متناه اذ لا يكفي واما الخشونة والملاسة
فانها لم يكن البتة من باب الكيف فكيف يكونان كيفيتان انفعاليتان فان
الخشونة هي الاختلاف في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها
غائرا وهذا من باب الوضع والملاسة استوا الاجزاء في الوضع والخشونة
والملاسة من حيث هي فلذا غير محسوسة الا بواسطة كما يحس المقادير والابعاد
والاشكال فان احسها بواسطة صلابة او لين او سهولة او غير ذلك قوله
من جملة المحسوسات التي تحس في سببها فانه تحس بها من جهة تغشي المحال العارض
لاجزائها مطلقا الذي هو الوضع بل لامر اخر وهو صلابة او لين او حرارة
او بياض او غير ذلك فان كانت الخشونة والملاسة مما لا يحس بها كيفية
لا بواسطة فيتكلم بحال غير حال الامر العارض لها من اجزائها وهو الوضع
فيكون تكلم بحال الكيفية قوله لعساده على التعريف فيه بحث اذ لا يخفى انه
يستفاد من يحس معرفتها بوجه الغرض من التعريف معرفتها بوجه اخر غير
الوجه المستفاد من يحس فله يكون الاحساس مغنيا عن التعريف ثم الشيخ
عرفها في الشفاء بدل ما ذكر في الكتاب وعرف الحرارة في الحدود بانها كيفية
فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات
ويفرق المختلفات والامام رجح هذا التعريف على التعريف المذكور في الشفاء
قوله فاحد الهواء السريع فيه الحر هذا انما يصح لو كان البسائط العنصرية
باقية بالفعل في المركبات وفيه انها ليست باقية فيها فانها اجتمعت صورها

في المادة يزول صورته التي كانت فيها وينقلب بجسم الذي له الصورة الزا
يلة الى جسم اخر كما تنقلب النطفة علقة والعلقة مضغة وكذا الحال
اذا حصلت الصورة المختلطة مثله في العناصر فانه يزول عنها صور العنصرية
وانقلب العناصر مختلطة فالصور العنصرية كساير الصور يزول عن المادة
عند حدوث صورة اخرى فيها وهكم بمخالفة الصور العنصرية في ذلك الحكم
لساير الصور تحكم ظاهر فالاولى ان يقال اجزا المركبات قد يختلف في اللطافة
والكثافة فان في اللبن اجزا لطيفة دهنية ينفعل بالحرارة بسرعة
واجزا كثيفة دون ذلك في قبولها ثم لا دخل في قبول اثر الحرارة اسباب
اخر غير لطافة الاجزا وكثافتها كان يكون بعضها اقرب من المتحمي
من بعض اجزاو يكون التحمي في بعض الجوانب اقوى منه في الجانب الاخر
ولا دخل في تلك الاسباب بتحجر الماء المغلي شيافتا   ولا اعرف له وجها
افيد وجه ذكر ان المص عرف الحرارة بالكيفية الجامعة للمتشاكلة المفرقة
للمختلفات ولا يصدق هذا التعريف على الحرارة المستفادة من الكواكب
ولا على الحرارة الغريزية ولا على الحرارة التي يوجبها الحركة فان شيئا منها
لا يفرق اجزا المركبات فلا يصدق اطلاق الحرارة بالتعريف المذكور عليها
فاطلاق الحرارة عليها الا يجعل بالمعنى المعروف بالتعريف المذكور وكان منشا
اشكال هذا الموضع على الشارح انه حمل ما ذكره المص في معرض تعريف
الحرارة على بيان حكمها واعتبر لفظ الحرارة بازا معنى شامل لله صور المذكورة
جميعا والظاهر انه تعريف للحرارة النارية لا لاثبات حكم الحرارة الشاملة
لله صور المذكورة وكيف يكون اثبات حكمها مع انه لا يوجد في اكثر اقسامها
فتامل   كيف يقتضي سمو التضاد في هذا التعريف عن مطلق الهوا
رطب مع انه لا يلتصق حار ملتصق بغيره ومن ثمه حكم الشيخ بان الملاصقة
مانع لبعض الاجسام الرطبة بجوهر الا كلها فانه قد زال فضل الاستقصاء

من طبيعة السخا ويمنع بعض الاجسام الرطبة بجوهرها وهو الملاصقة
والملاصقة زمنا لما يمسه من جنسه كالماء حتى ان جمهور يضيفون الرطوبة حقيقة
هذا الكلام فيما هو دون ان الجسم كلما كان ارق كان اقبل للتضادو و
اسمعا كاسائلة وكلما كان اغلظ كان اشد واكثر امساكا زمنا
والماء اللطيف يجد اذا اغمز فيه الاصبع الاصبع كان ما يلزم الاصبع منه
اقل مما يلزم الماء الغليظ والدهن والعسل فاذا هذه لها يفته ليست
من جهة ما هو رطب مطلقا والا لكان ما هو ارطب واروح من الرطوبة
اشد لزوما والتصاقا بل هذا اللازم للكثافة والغلظ اذا قرن بها
الرطوبة بل يبقى الرطوبة سهولة تجدد بدل التمدد وبعزه وباشكال بعزه
مع سهولة الترك وضعف الامساك كان اليابس يلزم السبانة على ما
مر فانه من الكلام مع مفارقه في قبوله   لان هوا الرطب بهذا المعنى في
هذا الدليل بحث اما اوله فلانه منقوض بالحرارة لجريانه فيه بان يقال
الهوا حار لا محالة فلو كانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهوا
الساكن محسوسة فكان الهوا محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور
في وجوده ولا يظنون ان الهوا الذي بين السما والارض خلاء صرف فان
قلت جاز ان يزول حرارة الهوا عنه بعنصر فلذلك لا يدرك حرارته بخلاف
الرطوبة فانها لازمة لها قطعا فلو كانت محسوسة لوجب ان يحس به
دايما قلت لو زال الحرارة عن الهوا صار الهوا باردا وفانزا والبرودة
والعرب ايضا محسوسات فيلزم الاحساس باحدهما كما سنذكره وبعض الجمهور
واما ثانيا فلجواز ان يكون عدم الاحساس برطوبة الهوا المذكور
لفقدان شرط الاحساس وهو تجدد برودة المدرك على القوة اللامسة
كان ادراك عدم حرارة ايضا الذكر الابيض انه يدرك ما عليه الثوب
من الحرارة والبرودة عند حدوث لبسه ثم بعد حين لا يدرك اصلا   وفر

قال ابن سينا قد صرح الشيخ في فصل الاستقصات بان الرطوبة من الملموسات
الاولى حيث قال فالكيفيات الملموسة الاولى هي هذه الاربعة ثم في استشفا ايراده
شكوكا استدل بها على ان الرطوبة غير محسوسة مما نقل الشارح عن الامام ههنا
وسماه شكا ثم اشار الى حله فقال وقد قلنا ان الرطوبة سهولة القبول والترك
على سبيل التجوز فان السهل والصعب امكان ان يكون من اعضاء وليست
الرطوبة من المضاف لكن يجب ان يعلم ان الرطب هو الذي لا مانع في طباعه البتة
من قبول الشكل والانحصار والانفصال ومع رفعه مع زوال القاسر راجعا الى الجهة
التي له ان يدرك الهيأة والشكل الذي له ان يتشكل بالطبع به واليابس هو
الذي في طباعه امكان قبول ذلك عند تكلف جسم القاسر اياه فيكون نسبة
الرطوبة من هذا الوجه ومن حيث هو هكذا الى اليبوسة قريبا من نسبة
الامر العدمي الى الامر الوجودي فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الا ان لا
يرى مانع ومقاوم وباليبوسة ان يرى مانع ومقاوم هذا كلامه
ويفهم منه ان الرطوبة ليست من الملموسات الاولية وليس وجه التوفيق
بينهما ما ذكره الشارح من انه اراد بالرطوبة المحسوسة البلة لانه في
فصل الاستقصات قبيل التصريح بان الرطوبة من الملموسات الاولى قال ان
الرطوبة قد يقال للبلة وقد يقال للكيفية وكلامنا في رطوبة الكيفية
بل وجهه ما اشار اليه في قاطيغورياس الشفاء من ان الرطوبة بالمعنى
المذكور محسوس لكن يلزمه كيفية محسوسة بدل المعنى المذكور عليها وهي
الرطوبة بالحقيقة فانه قال فيه واما الرطوبة اليبوسة والعلوية و
اللين ففي امرها نظر فانها اما ان يكون ما يعنيها انها استكمال
الاستعداد في ان يتغير ويتشكل بسهولة او في ان لا يتغير ولا يتشكل ويكون
امرا آخر وهو في نفسه موجود ومحصل ويلزمه هذه الكيفية ويكون
انما يحس من جهة الامر الآخر حتى يكون هذه الكيفية دليلا على ذكر الموصوف

الاخر ثم يحس بان الرطوبة الاولى غير محسوس بالذات وقال فان الحق
الذي يجب ان كان له بدن غني بحسب ذاته هو غير ذكر الاستعداد له
وان كان يقارنه ويكون معه وغير نفس حركة الانفعال وغير الانعقاد فان
احد هذه عدم والآخر من باب الحركة الكيف والثالث من جنس الكيفيات
الانفعالية والذي يقع في هذا الجنس من المعنى المعبر عنه الرطوبة واليبوسة
هو ما يحس بهما والذي يقع في الصنف الآخر من باب القوة واللاقوة
ما هو لا يحس بهما وهو مثله رخاوة وبالجملة ذهب الشيخ كان الرطوبة
بمعنى المذكور غير محسوس بالذات ويلزمه امر محسوس بالذات وهو الرطوبة
بالحقيقة فله مناقض بين كلامه هو والطالب المصنف لما وبالكلمة المدرقة
كيهولة الشكل ذكر الامر المحسوس ولم ذكر غير هذا في الكيفيات المحسوسة
من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وقد اختلفوا في الثقل والخفة فذهب فرقة
الى انهما من مقولة الكم ورده الشيخ في منطق الشفاء وذهب فرقة اخرى
الى انهما من مقولة الكيف ثم افترقت الفرقة الثانية فقال بعضهم انهما من
باب القوة واللاقوة وما اليه الشيخ لكن الشرط دخولهما في هذا الباب
بان يكون القوة الفعلية داخلة فيه وقال الآخرون انهما من باب الانفعاليات
والانفعالات وقد اخرجهما الشيخ عن هذا الباب في حصر الكيفيات على الوجه
الذي ذكره فصرح في طبيعيات بانهما من المحسوسات بالواسطة كالاشكال و
قد عرفت مما نقلنا عنه في المحسوسة والملموسة انه ما دخل في هذا الباب
هي المحسوس بلا واسطة وهو المصنف اورد الملموسات في هذا الباب
وحصرها في الكيفيات الاربعة المذكورة لخروجها عنه حيث وكان ذكرها
في الباب المذكور بواسطة انهما من جملة ما في الملموسات التي اشار اليها بقوله
والبواقي تتبعه اليهما اي كيفية وقد يكون اذ الخفة منقضية بحركة ما
هي فيه الى حيث يصل الى الجهة العلو فانما هي بحجة يختلف التي يصلح ان يكون

مقصد الخفيف المتحرك بالطبع لا مقعر الفلك فمقتضى طبعه ان يصل الى جهة الفوق
غاية الا ان يكون الافلاك مانعة عن وصوله الى ما يقتضيه طبعه قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى
غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طالبا للحركة فوق الاجرام كلها
هذا كلامه وهو مؤيد لما ذكرنا   ان يتحرك في الة المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط الطالب المراد بالمحيط هو الفلك المحدد للجهات
فانه الذي حيث كرويته لا فلك القمر وبه يسقط ما اورده صاحب النقد
على ذلك فان الثقل الاضافي على هذا التقدير ينقطع من جهة العلو الى
محدب الارض لو لم يمنع مانع وكذلك الاضافي ينقطع من المركز الى مقعر النار
لو كانت النار لما سعد على الاجسام كلها لو لم يمنع مانع ولا خفاء في ان
كل واحد منهما اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط   وان فرضناها
يجب ان يكون مركز العالم محدبها فانها حينئذ يتحرك بطبعها الى ان تماس محدبها مقعر
الهواء فلم فان الثقيل وان كان اضافيا لا يجري قطعه من المركز الى
المحيط اصلا فاذا اخذ الثقيل المضاف وطبعه ان ينطبق مركز ثقله على مركز
العالم وح اذا اخذ الثقيل بالمطلق لما حققه لان المضاف يطفو على المطلق
ويحكم ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب
المحيط لا يذهب عليك ان الثقيل المضاف لما يطلب المركز بالطبع كان
حيزه الطبيعي عند المركز كما ان حيز الثقيل المطلق عنده فلم يكون الماء
فوق الارض في حيزه الطبيعي ويكون له ميل الى المركز حتى يكون فوقه
وكذلك الخفيف المضاف لما يطلب المحيط بالطبع كان حيزه الطبيعي هناك كما ان
حيز الخفيف المطلق هناك فلم يكون الهواء الواقف تحت النار في
حيزه الطبيعي ويكون له ميل الى المحيط حتى يكون فيه مع وجود الارض
يقف الماء فوقها بالقسر ومع وجود النار يقف الهواء تحتها كذلك

وله يبعد الرامي ذلك   وان لم يعلم به حقيقة الحجة فيه بحث اذ المتحرك
بالعرض قوله وان لم يعلم به حقيقة يجري في الصندوق وما ينتقل من مكان الى
مكان آخر فكيف لا يعلم به الحركة بل حركته محسوسة نعم قد يكون انتقاله
في الآن الآخر بحقيق على ما سبق بيانه واما المدرس المقتضي للحركة فالظا
هر لانه يخالف في الحركة الارادية فان المبدأ الذي يقتضيها في المتحرك قد ما مر
واعلم ان المبدأ وان كان ثابتا عن ابتداء الحركة الى منتهاها لكن يختلف
ما يلحقه من الشدة في الحركة الطبيعية والى الضعف في الحركة القسرية اختلافا
من وجه ويتغير من وجه وكذلك صلح لان يصدر بواسطته المتغير
عن الثابت على ما اشار اليه المص بقوله وباعتباره قوله فان المبدأ
اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا لا يمتنع اجتماعهما فيه بحث
اذ ليس في المتحرك بالعرض كما عرفت بل هو متحرك عن محله وقد يمنع انه يجتمع
فيه مثلان ولا يحتاج بقيد المبدأ بالذاتي   السبب القريب قد يتخلف
عنه الاثر غير مسلم اذ لو تخلف عنه الاثر لم يكن السبب قريبا فان السبب
اذا وجد وتخلف عنه المعلول فلا بد له يتوقف المعلول على امر اخر و
ذلك الامر يكون بينه وبين المعلول فلا يكون السبب المذكور قريبا الا انه يتو
قف على شرط به كان مع ذلك الشرط قريبا لا بدونه وكذا التوقف
على ارتفاع مانع كان حال ارتفاعه قريبا لا قبله   اقول الملازمة
الذي يجوز ان يكون مستفادا من القاسر هذا انما يصح لو انتفى هاهنا
سبب القسر بقوله لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
الطبع الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين اي يكون
مقتضى ذات المتحرك وهو غير لازم اذ الظاهر انه لا يلزم ان يكون
في ذات المتحرك اقتضاء الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة سواء كان ذلك
الاقتضاء حاصلا في الذات من خارج او لا فان ذلك بين القسا

ان المواقع الى جهة الصفر المواقع الى ما بقابلهما   انما هو الميل الى جهة
جذب الجاذب فيه بحث لان الميل هو المعاوقة المحسوسة وقد اعترف
بانتفاء المعاوقة في النطفة المذكورة فكيف يكون فيها ميل الى جهة
جذب الجاذب ذكر ان يقول فمن كان واحد من الجاذبين في النطفة الموضوعة
في طبعها الذي يتحرك النطفة الى جهة الجاذب فان القاسر ينحي طبيعة
المقسور لان يحدث ميله وحركة في المقسور الى جهة ينقضها المقتضي
كما صرح في موضعه فاذا لم يكن مانع من ذلك يحدث طبيعة المقسور
ليس ميلا وحركة في الجسم المقسور وان كان مانع في الصورة المذ
كورة فان ينحي الجاذب الاخر المساوي للجاذب الاول في القوة ينحي
طبيعة النطفة لان يحركها الى خلاف جهة ينقضها قرب الجاذب الاول
فتعارض التنحيان ح ولا يحدث طبيعة النطفة بالتنحي منه ميلا وحركة
فيها فتامل   كاعتماد الثقيل في جهة السفل الخ فيه بحث لان اعتماد
الثقيل في جهة السفل اذا كان لازما للثقل الخ لا يصلح انفكاكه عنه لكنه
قد ينفك عنه حين اعتماد الثقيل في جهة العلو بالقسر كما اعترف
به في بيان اعتماد الثقيل في جهة العلو وعدم حصوله في حيز الطبيعي فانه
يفقد الاعتماد فيه ح وكذا الحال في لزوم اعتماد الخفيف في جهة العلو
فاعرفه بالقياس الى ذلك   وعنده كلام آخر في بيان هذا
الكلام الى الآخر من الايماء الى ضعفه فان اختلاف الاعتماد بالجنس
هذا اختلاف في الجهة غير بين وله بعلبه وكذا تولد الاشياء المذكورة
من الاعتماد غير بين وله ببيني

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بمعين الصدور بابر
وكفى عبده ١٧٥

تم المقابلة بعون الله الصمد